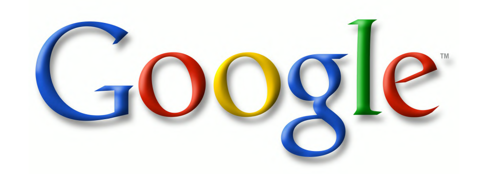


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

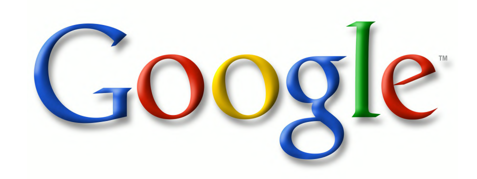
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`





HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

ZDDC
1861
Pressensé

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PAR

E. DE PRESSENSE

—

DEUXIÈME SÉRIE

LA GRANDE LUTTE DU CHRISTIANISME CONTRE LE PAGANISME —
LES MARTYRS ET LES APOLOGISTES.

TOME SECOND

PARIS
LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS ET Cie, ÉDITEURS,
RUE DE RIVOLI, 174.
1861

Tous droits réservés.

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

SECONDE SÉRIE

LA GRANDE LUTTE DU CHRISTIANISME CONTRE LE PAGANISME. —
LES MARTYRS ET LES APOLOGISTES.

LIVRE III.

LA POLÉMIQUE DU PAGANISME CONTRE LE CHRISTIANISME.

CHAPITRE I.

LE RÉVEIL DU PAGANISME.

§ I. — *La superstition populaire.*

On ne peut nier que dans le cours du deuxième et troisième siècle il n'y ait eu une recrudescence des ...ances païennes. Cette recrudescence hâte la disso...n de la religion officielle; celle-ci s'altère de plus ...us, mais l'idée qui se retrouve toujours la même

au fond de tous ses mythes, l'idée païenne, prise dans son essence, et qui se résume dans l'adoration du créé en opposition à l'adoration du Créateur, reprend une vie nouvelle. Elle échappe à ses enveloppes traditionnelles, et ne s'enferme dans aucun symbole défini. Pratiquant le plus large éclectisme, la réaction polythéiste ne trouve pas qu'elle ait trop des richesses accumulées de deux mondes et de deux civilisations, et dans sa lutte contre la religion nouvelle, elle use largement des ressources de l'Orient et de l'Occident. Elle n'hésite même pas à emprunter au christianisme quelques-unes de ses formes, et elle lui proposerait volontiers, comme le magicien de Samarie, d'acheter à prix d'argent son pouvoir surnaturel; elle essaie du moins d'en simuler les effets et ne craint pas d'imiter ce qu'elle proscrit. Nous avons déjà signalé, à la fin de notre introduction, cet éclectisme hardi du paganisme de la décadence qui s'imagine sortir rajeuni des débris entassés de toutes ses croyances et de tous ses mythes, comme l'oiseau fabuleux de l'Egypte sortait, d'après la légende, de ses cendres non encore refroidies; ce caractère syncrétique s'accuse toujours davantage. Ce qui n'était qu'une vague aspiration devient une tendance marquée. L'Occident ne se contente plus de tourner vers l'Asie un regard plein d'attente et d'anxiété. Les idées orientales envahissent décidément l'Occident et se l'assujettissent. Cette aspiration vers l'Orient prend une signification très différente depuis l'avènement du christianisme. Avant Jésus-Christ, e préparait les voies à celui que l'Ecriture appelle, d.

son poétique langage, l'Orient d'en haut; et en brisant le moule étroit des religions nationales, elle élargissait les cœurs et les esprits qui étaient ainsi prédisposés à accepter une doctrine venue d'un pays jadis méprisé. La situation avait complétement changé depuis le jour où cette doctrine s'était propagée dans tout l'empire. Ceux qui continuaient à se tourner vers l'Orient pour en recevoir la lumière semblaient dire qu'elle ne s'était pas encore levée pour le monde; ils proclamaient insuffisante la réponse divine que la Judée avait donnée à l'interrogation passionnée de l'Occident deux siècles auparavant; ils opposaient l'Orient païen à l'Orient chrétien, et cherchaient à la religion nouvelle des croyances rivales le plus près possible de son berceau. Ainsi la tendance qui avait été si favorable à la propagation du christianisme naissant devint promptement un obstacle à sa diffusion; l'allié des premiers jours se transforma en adversaire. Essayons de suivre de près ce réveil du paganisme, qui ne fut rien moins qu'un essai grandiose de reconstruire les religions de l'ancien monde. Nous n'avons pas d'autre moyen de bien saisir les difficultés que rencontrait l'apologie chrétienne à cette époque.

La réaction païenne, après l'ère chrétienne, partit d'en bas et non d'en haut. Elle fut éminemment populaire. Si la haute culture littéraire et philosophique, vers la fin de la république romaine et dans les commencements de l'empire, avait chassé les dieux, la superstition des foules les ramena et les imposa aux classes cultivées qui se virent forcées de compter sé-

rieusement avec un fanatisme devenu redoutable; elles furent du reste plus ou moins entraînées elles-mêmes par le fougueux torrent. La haine sauvage des classes populaires contre les chrétiens donne la mesure de ce fanatisme. Comment les hommes qui n'avaient pas une croyance ferme à défendre, mais seulement un doute élégant à sauvegarder, auraient-ils songé un instant à le braver au péril de leur vie? Tandis que les multitudes poussaient sans cesse ce cri meurtrier : *Le chrétien aux lions!* elles n'accordaient que bien rarement à un philosophe de la décadence l'honneur de réclamer sa mort. Il y a plus; le doute philosophique n'était pas de force à résister aux passions religieuses des masses ignorantes. Après s'être formulé d'abord avec une hardiesse cynique, il renonça bientôt à lutter contre le courant; il fut emporté lui-même par les flots déchaînés; en définitive, l'école donna raison à la place publique et se borna à chercher des formules savantes pour exprimer les croyances populaires; c'est ainsi que la plus fière aristocratie intellectuelle qu'on ait connue se vit forcée de consacrer le triomphe du profane vulgaire auquel elle n'avait cessé de témoigner son mépris et de châtier elle-même son orgueil. Ce n'est pas dans le musée ou le *Serapeum* d'Alexandrie qu'il faut chercher les chefs et les inspirateurs de la réaction païenne : c'est dans les temples, dans les rues et dans les faubourgs des grandes cités. Nous devons donc nous occuper tout d'abord des bas-fonds de la société païenne.

L'humanisme poétique de la Grèce avait été essen-

tiellement une religion d'artistes et d'esprits fins et cultivés. Il ne faut pas s'imaginer que, même à ses plus beaux jours, il ait été populaire sous sa forme la plus épurée. Au temps des Sophocle et des Phidias il n'était sérieusement adopté que par une élite peu nombreuse. La masse adorait, sous des noms identiques, des divinités très différentes et ne s'élevait pas au-dessus du sensualisme grossier des cultes primitifs. Les comédies d'Aristophane, qui mettent constamment en scène de simples campagnards ou la plèbe d'Athènes, le prouveraient à elles seules. Le rude génie romain avait hâté la décadence de la religion qu'il avait embrassée; il avait bien plutôt adopté le paganisme des campagnes de l'Attique que celui que les grands tragiques grecs avaient pénétré d'un souffle moral. Le paganisme occidental était rapidement revenu en arrière, ramené par l'instinct des masses à ce naturalisme primitif qu'il avait emporté des plateaux de la haute Asie. Seulement, tandis qu'un siècle auparavant une incrédulité moqueuse s'associait à un matérialisme abject, un fanatisme exalté divinisait de plus en plus la nature et lui rendait un culte qui avait ses mystères et ses miracles. C'était à elle que l'on demandait la satisfaction des besoins infinis que le christianisme avait contribué à développer chez ceux-là même qui rejetaient ses croyances.

La renaissance du naturalisme avait eu pour première conséquence de raviver toutes les anciennes superstitions sur lesquelles il pouvait s'appuyer et qui, au commencement de l'ère chrétienne, tombaient peu

à peu en désuétude. C'est ainsi que les plus antiques oracles, dont les partisans du paganisme avaient signalé avec tristesse la disparition, reprenaient du crédit; des voix fatidiques qui semblaient éteintes pour toujours se faisaient entendre de nouveau, depuis qu'elles étaient sûres de trouver de l'écho dans une crédulité complaisante. Au temps de Plutarque, il ne restait en Béotie, la grande patrie des oracles, que celui de Trophonius à Lébadéa. Les autres contrées de la Grèce ou de l'Asie Mineure qui en avaient possédé d'illustres les avaient également perdus, et le fameux oracle d'Ammon en Libye était tombé en oubli. Cet état de choses changea soudain sous les Antonins, les anciens oracles eurent un retour de popularité et de gloire; on les visita assidûment. La pythonisse de Delphes monta de nouveau sur le trépied sacré, elle eut des rivales écoutées à Claros, près de Colophon; à Didyme, près de Milet, où l'on revint à l'antique coutume des réponses versifiées. La prêtresse de Didyme se préparait dans la retraite du sanctuaire, par un jeûne sévère de trois jours, à recevoir l'inspiration du dieu. A Argos, d'après Pausanias, la pythonisse buvait, pour entrer en extase, le sang d'un agneau sacrifié. Les tendances du temps mirent en grand crédit l'oracle de la déesse syrienne à Héliopolis [1].

La foi dans les songes et la confiance dans les devins avaient toujours été entretenues dans le monde païen, même aux jours de sa plus grande incrédulité; mais

[1] Dœllinger, *Heidenthum und Judenthum*, pages 649, 650.

ces superstitions profitèrent largement de la recrudescence du paganisme. En même temps les anciens mystères, qui avaient été quelque peu délaissés, retrouvèrent une vogue inouïe; les initiations se multiplièrent comme à l'époque de leur plus grande prospérité. Il devait en être ainsi. Nous avons vu que ces mystères étaient un retour aux religions du passé; l'insuffisance reconnue de la religion officielle et l'invincible tourment de l'âme humaine sur le bord d'une éternité qui lui est totalement voilée, ramenaient les esprits à des formes religieuses tombées en désuétude et dont l'obscurité semblait pleine de promesses. Les idées religieuses sur lesquelles ces mystères reposaient, et qui étaient toutes pénétrées du naturalisme des vieux cultes de la Grèce, répondaient parfaitement aux inspirations du paganisme renaissant. Les mystères d'Eleusis furent les premiers remis en honneur. Le païen dissolu trouvait commode d'obtenir, par des purifications tout extérieures, l'assurance d'une bienheureuse immortalité et d'acheter à si peu de frais la protection de Proserpine, la déesse du monde ténébreux, qui permet de le traverser en sécurité. Les mystères de Bacchus, qui symbolisaient également le renouvellement de la vie dans la mort, sans imposer des conditions plus rigoureuses aux initiés, jouissaient d'une grande faveur. Le mythe gracieux de Psyché enlevée par l'Amour avait donné lieu à des mystères roulant également sur la palingénésie des êtres. L'enlèvement de la jeune épouse dans le monde de la beauté et de l'harmonie, après des épreuves de di-

verses natures, figurait le voyage de l'âme jusqu'au lieu de son repos et de son triomphe. Apulée avait paré des plus brillantes broderies cette poétique légende[1]. Les besoins les plus profonds du cœur étaient ainsi trompés par des fables ingénieuses qui ne pouvaient pas plus se substituer à la vérité pour les satisfaire qu'une sucrerie malsaine ne remplace le pain pour apaiser la faim.

Les mystères qui comptaient le plus d'initiés n'étaient pas ceux de l'ancienne Grèce : c'étaient ceux de l'Egypte et de l'Orient, parce qu'ils consacraient plus ouvertement le naturalisme. Au fond, nous y retrouvons toujours la même donnée : la nature y est considérée non-seulement comme la puissance bienfaisante de laquelle procèdent tous les biens, mais encore comme la puissance réparatrice qui est capable de sauver l'homme. Il y a là une évolution et un progrès dans le naturalisme. A ses origines, il présente la nature tout à la fois comme la mère féconde de toute existence et comme la grande puissance de destruction. Il l'adore tour à tour sous cette double face, comme un principe de vie et comme un principe de mort, et les rites sanglants se mêlent aux rites voluptueux. Tel est le naturalisme babylonien. La religion persane ne se contente plus de cette juxtaposition des deux puissances ennemies; elle les heurte dans un choc éternel, elle oppose Ormuz à Ahrimane : c'est une religion de lutte qui aspire à vaincre la mort par la

[1] Voir l'*Ane d'or*, liv. IV et V.

vie. Vaine tentative! le dernier mot est toujours à la mort. Alors surgit une nouvelle tendance qui se greffe sur des mythes déjà élaborés, mais dont elle élargit et spiritualise l'interprétation. Les mythes d'Adonis et d'Atys roulaient tout d'abord sur la succession des saisons ; ils figuraient la fin lugubre des beaux jours de l'année et leur renouvellement périodique. Le mythe d'Osiris, en Egypte, recouvrait de plus hautes idées sous des symboles analogues; il représentait le réveil de l'âme dans le pays des ombres. Ainsi la mort n'était plus absolument opposée à la vie : la puissance de destruction revêtait un rôle bienfaisant et ne brisait qu'une enveloppe imparfaite de l'existence. Les mystères grecs que nous avons dépeints avaient saisi cette grande pensée sous sa forme primitive. Les mystères orientaux, dont le développement fut si rapide dans l'empire romain au second siècle de l'ère chrétienne lui firent subir une élaboration qui l'amena au plus haut degré de clarté. La mort produisant la vie, et purifiant l'être qu'elle semblait anéantir, tel fut le principe fondamental de tous les cultes secrets. On ne peut méconnaître, dans de telles idées, l'influence lointaine mais réelle de l'Inde, cette amante passionnée de la mort qui, dans le monde changeant de l'existence finie, n'aime que ce qui nous en fait sortir. On pourrait penser que par ce côté les mystères orientaux se rapprochaient singulièrement du christianisme, qui ne cesse de nous prêcher la nécessité de mourir pour revivre, et qui a une croix pour étendard. Mais l'analogie n'est qu'apparente. Au point de vue de l'Evan-

gile, la mort, à laquelle nous sommes conviés pour retrouver la vie véritable, n'est pas simplement la mort physique, qui consiste dans la séparation de l'âme et du corps; elle est d'un ordre moral et nous transporte dans le monde surnaturel. La mort, qui sauve le chrétien, est tout d'abord le libre sacrifice de la rédemption offert par le Christ, mort volontaire et sainte à laquelle doit correspondre la crucifixion intérieure du pénitent, abjurant son passé, brisant ses idoles et mourant réellement à lui-même. Les mystères du paganisme ne sortent pas de l'ordre naturel; d'après eux, c'est la mort physique qui produit la vie supérieure, et ils se bornent à révéler le sens profond d'une destruction dont ils font le moyen de la palingénésie universelle. Encore ici ils trompent les besoins qu'ils prétendent satisfaire, et il y a entre eux et le christianisme toute la distance qui sépare le monde matériel du monde moral. L'analogie apparente cache une profonde dissemblance. Ne l'oublions pas, toute fausse religion est une parodie de la véritable.

Les mystères d'Isis et d'Osiris furent les premiers à s'implanter dans l'Occident gréco-romain. L'Egypte était depuis longtemps considérée comme le berceau de la religion; on croyait qu'elle cachait dans ses sables la source de la civilisation grecque; elle échappait ainsi au mépris que les fiers enfants de l'Occident témoignèrent pendant tant de siècles pour tout ce qui ne se rattachait pas à leur élégante culture. Alexandrie était devenue le foyer principal de la littérature et de la philosophie, et si elle avait largement subi l'influence de

l'hellénisme, elle avait en échange mis en grande estime les idées de l'antique Egypte. Partout dans l'empire s'élèvent des temples à Isis, à Osiris et à Sérapis. Plusieurs empereurs, tels que Domitien, Commode, Caracalla et Alexandre Sévère, favorisent le culte des divinités égyptiennes. Les prêtres qui sont voués à leurs autels jouissent d'une popularité exceptionnelle; on vient à eux dans l'espoir d'en obtenir des guérisons miraculeuses. Le drame religieux de la vieille Egypte, qui consistait à reproduire vivement la recherche anxieuse d'Osiris par Isis, avec tous ses émouvants épisodes, n'est plus seulement représenté au bord du Nil, mais encore en Italie et en Grèce. La divinité féminine éclipse complétement les dieux mâles, parce qu'elle se prête mieux à symboliser la grande mère ou la nature. Des inscriptions désignent Isis par ces mots : *L'unique qui est tout*[1]. Les mystères qui étaient célébrés en son honneur étaient pénétrés de ce souffle panthéiste. Apulée nous en a donné un tableau très brillant; les métaphores prodiguées par son imagination romanesque ne nous empêchent pas de saisir la pensée profonde de ces grandes représentations religieuses. Isis se présente tout d'abord à nous comme la personnification de la nature. Ecoutons le discours qu'adresse la déesse à celui qu'elle veut enrôler parmi ses initiés : « Je suis la nature[2], mère des choses, maîtresse de tous les éléments, origine des siècles, divinité suprême, type uniforme des dieux et des

[1] Orelli *Inscript.*, c. VI, 1871.

[2] « Natura parens, summa numinum. » (Apul., *Metamorph.*, liv. XI.)

déesses... Puissance unique, le monde m'adore sous des formes variées et sous des noms multiples par des rites différents[1]... » La déesse, après avoir rappelé qu'elle est la grande mère des Phrygiens, la Vénus de Paphos, la Cérès d'Eleusis, réclame le nom d'Isis comme son nom par excellence. Apulée nous fait entendre à mots couverts que les mystères de la divinité égyptienne roulaient sur le renouvellement de la vie dans la mort. « J'approchai, nous dit l'initié, des confins de la mort; je foulai du pied le secret de Proserpine, et j'en revins en traversant tous les éléments. Au milieu de la nuit, je vis resplendir l'éclatante lumière du soleil; je m'approchai des dieux de l'enfer et de ceux du ciel et je les adorai de près[2]. » On peut inférer de ces mots que les mystères d'Isis représentaient la migration de l'âme après la mort. Traversant d'abord le sombre passage tant redouté, elle s'élevait d'astre en astre jusqu'au soleil, où elle retrouvait la lumière et la plénitude de la vie. La même pensée reparaît dans la parure mystique de l'initié, dans ces douze robes sur lesquelles les animaux sidéraux étaient représentés, et dans cette couronne de palmier dont les feuilles se dressaient en forme de rayons autour de sa tête.

Les mystères de Mithra rivalisèrent d'importance avec ceux d'Isis et de Sérapis[3]. Tout devait contribuer

[1] « Numen unicum, multiformi specie, ritu vario, nomine multijugo totus veneratur orbis. » (*Id.*)

[2] « Accessi confinum mortis et calcato Proserpinæ limine. » (*Id.*)

[3] Voir, sur le culte de Mithra, Dunker, *Geschichte des Alterthums,*

à assurer leur succès. Ils se rattachaient par leur origine à la religion la plus pure de l'ancien Orient, à ce culte de Zoroastre qui se distinguait heureusement des cultes infâmes de l'Asie, et qui se prêtait, avec la flexibilité de toutes les religions polythéistes, aux transformations capables d'étendre son influence. Il est certain que la religion persane, tout en demeurant fidèle au dualisme qui en est l'essence, fit de nombreux emprunts au christianisme. Elle développa surtout un dogme qui n'était qu'en germe dans sa forme rudimentaire, celui de la médiation rédemptrice entre la terre et le ciel, mais sans parvenir jamais à s'élever au-dessus du naturalisme. Nous avons vu dans l'exposition rapide que nous avons donnée de cette religion, qu'Ormuz, le principe lumineux et bienfaisant, est soutenu dans sa lutte contre le ténébreux Ahrimane par des êtres purs et brillants semblables à lui : ce sont les *Amshapsands* ou les bienveillants, et les *Izeds* ou les vénérables. Dans la première période du parsisme, les Izeds sont plutôt de simples personnifications des attributs d'Ormuz que des êtres réels. On les distingue difficilement les uns des autres, et tous ensemble ils se confondent avec le principe lumineux dont ils émanent comme d'un foyer ardent. Mais plus on avance dans l'histoire du parsisme, plus les Izeds revêtent une individualité tranchée; ils de-

I, 235 et suivants; — Dœllinger, ouvr. cité, p. 382; — *Mémoires des inscriptions et belles lettres*, t. XVI, p. 272 et suivantes; t. XXIX, p. 120; — Hammer, *Mémoire sur le culte solaire de Mithra*. Caen, 1833; — — A. de Broglie, *L'Eglise et l'Empire romain au quatrième siècle*, 2e partie, 1er vol., p. 156.

viennent peu à peu les intermédiaires entre Ormuz et le monde, les premiers combattants de la guerre sainte de la lumière contre les ténèbres. Le contact avec le judaïsme, et surtout avec le christianisme, développa chez les sectateurs de Zoroastre cette vague idée de la médiation; ils firent de larges emprunts à la notion du Messie, qui joue un rôle si important dans les deux grandes religions monothéistes. Les traces de cette transformation sont évidentes dans le livre complémentaire ajouté au *Zend-Avesta;* les Izeds, dans le *Bundchesh,* deviennent de vrais Messies, médiateurs entre la terre et le ciel, et apportent à notre monde tous les biens et toutes les délivrances. Deux de ces *Izeds* remplissent surtout cette mission bienfaisante et rédemptrice : ils s'appellent Sosiosch et Mithra. Sosiosch ou le prophète apparaît sur la terre au temps où le mal y a débordé. Il doit triompher de la mort, juger le monde et amener la résurrection générale. Après avoir allumé le feu purificateur qui consumera le mal, il fera sortir un monde glorieux des cendres du nôtre[1]. L'imitation de nos livres sacrés se trahit ici visiblement; le plagiat était si flagrant qu'il ne put obtenir droit de bourgeoisie dans une société qui repoussait le christianisme. Le culte de Mithra eut une popularité bien plus grande dans le monde païen, parce que les emprunts qu'il fait à la religion proscrite, tout en étant aussi réels, sont mieux dissimulés et sont compatibles avec les données essentielles du naturalisme que

[1] *Vendid.,* 19, 18. Dœllinger, p. 381, 382.

l'on ne voulait pas abandonner. La légende de Mithra a suivi toutes les fluctuations du parsisme. Ce dieu ne fut d'abord, comme nous l'avons dit, qu'une simple personnification d'Ormuz; il résidait entre le soleil et la lune; on voyait en lui le principe de vie, qui féconde et couvre la prairie de son vert manteau, le germe des germes, celui qui fait jaillir les eaux et fait croître les arbres. « J'invoque, je célèbre Mithra, lisons-nous dans le plus ancien livre des Persans, Mithra qui multiplie les couples de bœufs, qui a mille oreilles, dix mille yeux[1]. » Déjà alors il était considéré comme un génie militant qui combattait Ahrimane en tout temps et en tout lieu. Il juge les âmes au pont Tschivenad et il a pour mission de les protéger dans le royaume de la mort. Quelques siècles après, Mithra est identifié au soleil, tout en conservant les mêmes attributs. Plus tard les mages en firent le grand médiateur qui supplante même Ormuz, et les mystères qu'ils instituèrent en son honneur roulaient sur cette médiation bienfaisante. C'est sous cette nouvelle forme que son culte s'implanta dans l'Occident. Parvenu à Rome, vers la fin de la République, à la suite de la guerre des Pirates, il s'y implanta sous les empereurs[2]. Le plus ancien autel consacré à Mithra remonte à Trajan; il porte cette inscription : *A Mithra le Dieu soleil*[3]. Ce culte se propagea dans toutes les provinces, en Gaule comme en Italie, en Helvétie comme en Pannonie. La manière dont en parle

[1] Burnouf, *Commentaire sur l'Yacna*, p. 222.
[2] Plutarque, *Pompée*, 24.
[3] *Deo Soli Mithræ.*

Origène, nous fait supposer qu'il n'obtint pas le même crédit en Egypte[1]. Probablement les mystères d'Isis, la déesse nationale, y éclipsaient ceux de Mithra. « Les mystères de Mithra, dit très bien M. Hammer, comme ceux d'Eleusis, servaient au paganisme de dernier retranchement contre le christianisme. L'établissement du christianisme fit tout leur succès..... Les Pères reconnaissaient un certaine similitude entre ces mystères et ceux de l'Eglise[2]. » Il ne faut pas s'exagérer cette analogie, tout extérieure. Les lustrations que Tertullien compare au baptême se retrouvaient dans tous les anciens cultes. L'oblation du pain et du vin rappelle davantage le sacrifice eucharistique[3]. Mais il faut chercher ailleurs que dans ces rites le grand attrait de ces mystères. Ce qui leur gagnait un nombre si considérable d'adhérents, c'était la promesse trompeuse, mais séduisante, de donner la paix définitive à leurs sectateurs, de dissiper pour eux les terreurs de la mort, de les amener au glorieux renouvellement et de réaliser par une simple initiation tout ce que le christianisme prétendait opérer par la transformation du cœur. Les mystères de Mithra inspiraient bien plus de confiance que ceux d'Isis ; un parfum de mysticisme oriental s'en échappait, et ils employaient des symboles moins grossiers pour exprimer les grandes idées d'expiation et de réintégration si chères à l'humanité fatiguée et tour-

[1] « Pourquoi, dit Origène, Celse mentionne-t-il avec détail ces mystères plutôt que d'autres? » (*Contra Celsum*, VI, 22.)

[2] Hammer, Mémoire cité, p. 22.

[3] « Mithra signat in frontibus milites suos ; celebrat et panis oblationem. » (Tertullien, *De prscœript.*, 40.)

mentée. Le symbole essentiel du culte de Mithra se retrouve encore aujourd'hui dans de nombreux bas-reliefs; il est donc possible de se faire une idée exacte de ce culte. Tous ces bas-reliefs représentent un sacrifice[1]. On voit à l'entrée d'une caverne un guerrier à la figure mâle et noble qui plonge son couteau dans le cou d'un taureau; deux génies assistent au sacrifice, tenant chacun un flambeau à la main. Divers animaux sont sculptés à l'entour de la caverne; au-dessus on discerne sept autels. D'après Porphyre, la caverne symbolise le monde[2]; le taureau, qui joue un grand rôle dans les livres sacrés des Perses, figure la lune où réside le principe de fécondité; c'est le symbole de la vie naturelle[3]. Le héros est Mithra, le démiurge bienfaisant. C'est en immolant le taureau qu'il répand la fertilité sur la terre, et ainsi se trouve justifiée cette grande pensée des mystères d'Eleusis, que la mort seule est féconde. Le taureau expirant rappelle Proserpine descendant aux enfers pour en ressortir plus belle et plus glorieuse, image du grain de blé qui meurt pour renaître en gerbe dorée. Mais de même que dans les mystères de la Grèce, ce premier sens en recouvre un second d'un ordre plus élevé. Il ne s'agit pas seulement de la fécondité de la terre, il s'agit du renouvellement par la mort du monde tout entier. Le sacrifice de Mithra est une grande expiation et une sublime promesse; la

[1] Le Mémoire d'Hammer donne une explication satisfaisante du bas-relief qui est au Louvre, surtout page 127.

[2] Porphyre, *De antro nymphar.*, XX, 6.

[3] « J'invoque la lune qui garde le germe du taureau. » (Burnouf, *Commentaire sur l'Yacna*, p. 375.)

destruction précède et prépare la palingénésie dont Mithra est l'initiateur tout-puissant. Chaque homme peut s'appliquer ces consolantes espérances. L'âme qui s'est placée sous la protection de Mithra doit arriver au bonheur par des migrations successives auxquelles président des génies bienveillants figurés par les deux porte-flambeaux assistant au sacrifice. Les sept autels représentent les sept grandes stations de son pèlerinage au travers des astres qui sont symbolisés eux-mêmes par les animaux sidéraux. A ces premiers symboles s'en ajouteront d'autres, comme cette échelle à sept degrés correspondant à sept portes, dont parle Origène; l'échelle aboutissait à une huitième porte qui s'ouvrait sur la région lumineuse du soleil. L'allusion à l'ascension de l'âme est ici évidente[1]. Sur un bas-relief célèbre on voit au-dessus de la caverne où se consomme le sacrifice du taureau, près des portes du soleil, Mithra debout, qui lance un dard contre le serpent Ahrimane; l'initié, prosterné à ses pieds, étend ses mains vers lui et l'implore avec ferveur[2]. Le Dieu persan se présente ainsi comme le grand vainqueur du mal et de la mort, le protecteur de l'âme immortelle. Il n'était pas possible de se poser avec plus de hardiesse comme le rival du divin Médiateur; à son exemple, Mithra promettait la résurrection[3] et en conférait les signes symboliques à ses sectateurs. Aussi le nombre de ceux-ci s'accroissait-il tous les jours

[1] Origène, *Contra Celsum*, VI, 22.
[2] Voir le Mémoire de Layard sur le bas-relief d'Hermanstadt.
[3] « Et imaginem resurrectionis inducit.» (Tertullien, *De præscript.*, 40.)

malgré les épreuves pénibles auxquelles on les soumettait[1]. L'initiation avait lieu dans une grotte; à Rome, l'antre de Mithra était sous le Capitole. Il fallait passer par de nombreuses épreuves correspondant aux migrations futures de l'âme; souffrir la faim, la soif; montrer un front calme devant le danger, et ne pas pâlir devant la menace d'une épée nue. Celui qui sortait victorieux de ces épreuves devenait le soldat de Mithra. Un sacrifice sanglant, qui rappelait l'immolation du taureau mystique, l'oblation du pain et du vin, l'administration d'une sorte de baptême, terminaient l'initiation. L'intérêt dramatique, qui a une si grande part dans les mystères d'Eleusis et d'Isis, se retrouvait également dans ceux de Mithra. D'après Lucien, les mages conduisaient l'initié dans un séjour affreux qui représentait l'Adès, d'où ils le faisaient remonter à la lumière[2]. Toutes ces cérémonies exaltaient fortement l'enthousiasme et le portaient souvent jusqu'au plus violent délire. On vit parfois les sectateurs de Mithra, revêtus de la peau des animaux symboliques qui représentaient les astres dans les mystères, tomber dans une démence complète[3]. L'initié jetait sa couronne à terre en déclarant que désormais Mithra serait sa couronne[4]. Il l'appelait son père, et sa confiance dans sa protection au delà de la vie était si absolue qu'il

[1] Saint Jérôme, *Epist.*, 107.
[2] Lucien, *Menipp.*, 6.
[3] « Alii vestiuntur pellibus pecudum, alii assumunt capita bestiorum. » (Sermon attribué à saint Césaire. Voir l'Appendice aux ouvrages de saint Augustin.)
[4] Tertull., *De Corona*, 15.

faisait graver sur sa tombe des inscriptions comme celle-ci : *In æternum renatus*[1]. On le voit, la parodie du christianisme était complète. Mais s'il est facile de reproduire ses formes, il ne l'est pas de lui dérober sa puissance, et les sectateurs les plus intelligents de Mithra durent comprendre qu'ils ne parvenaient à réaliser qu'un vain simulacre de la religion réparatrice et qu'ils ne l'avaient pas rendue inutile à l'humanité en la remplaçant. Ce sentiment d'une défaite certaine alluma sans doute plus d'une haine meurtrière contre l'Eglise.

Les épreuves difficiles auxquelles les mystères d'Isis et de Mithra soumettaient leurs initiés écartaient un grand nombre d'hommes. Tous ceux qui ne se résignaient ni aux dépenses, ni aux fatigues de l'initiation, et qui cependant éprouvaient les aspirations de leur temps tout en en partageant les vices, se rattachaient au culte de la grande Mère. Cybèle était une divinité identique à Isis et à la Diane d'Ephèse; c'était la déesse féminine de l'Asie, le trop fidèle symbole d'une nature voluptueuse et cruelle; son culte unissait la mort et le plaisir, ses rites étaient à la fois infâmes et sanglants. Le culte de Cybèle, vers la fin de la république romaine, s'était répandu dans le monde entier; il ne fit que se développer dans le cours du second et du troisième siècle. On y retrouvait en effet, sous une forme grossière, les mêmes idées qui donnaient tant d'attrait aux mystères d'Isis et de Mithra. Le mythe

[1] Orelli, p. 409.

d'Atys et d'Adonis, du jeune amant de la grande Déesse tantôt affreusement mutilé, tantôt blessé à mort par le sanglier pour renaître plus beau et plus brillant, type gracieux du printemps qui secoue le linceul de l'hiver, avait fourni la pensée rudimentaire qui s'était développée en symbole ingénieux dans les doctrines secrètes des cultes égyptiens et orientaux. Ce mythe symbolisait aussi la fécondité de la mort et rien n'empêchait d'appliquer à la destinée de l'homme les images consolantes qui n'avaient d'abord figuré que les changements de la nature. La légende d'Atys et d'Adonis pouvait aussi bien représenter le renouvellement de l'être humain dans la mort que la résurrection de la nature après l'hiver au souffle du printemps. Seulement, la croyance à l'immortalité demeura toujours confuse sous l'enveloppe d'une mythologie grossière et impure. Ce fut cependant par ce côté à peine entrevu, que le culte de la grande Mère obtint la vogue incomparable dont il jouit. On sait que les rites destinés à symboliser la succession de la mort et de la vie qui, dans les grands mystères, s'accomplissaient au fond des retraites les plus cachées, devant les seuls initiés, se pratiquaient au grand jour dans le culte de Cybèle; ses prêtres se mutilaient et se blessaient en l'honneur de l'amant infortuné de leur déesse. Dès que leur sang avait coulé, leur fureur ne connaissait aucun frein pas plus que l'enthousiasme populaire qui lui répondait. Vêtus de vêtements de femme, afin de s'identifier le plus possible à leur divinité, ils se livraient à la plus hideuse bacchanale.

La représentation commençait à grand fracas dès qu'ils arrivaient dans quelque village ou dans quelque carrefour. « Après avoir revêtu, raconte Apulée, des vêtements de diverses couleurs, s'être barbouillé le visage d'une couche de boue et s'être peint le tour des yeux, ils sortent, la tête couverte de petites mitres et vêtus de robes jaunes en soie ou en lin, ayant également aux pieds des chaussures jaunes. L'image de la déesse est portée en pompe, puis, retroussant leurs manches jusqu'à l'épaule, ils lèvent en l'air de grands couteaux et des haches, et bondissent comme des furieux; les accents de la flûte excitent leurs trépignements. Ils se livrent à des évolutions de fanatiques, renversent la tête, tournant le cou dans tous les sens et faisant voler en rond leurs cheveux flottants. Par intervalles ils se mordent les chairs; à la fin, même, avec un couteau à deux tranchants, ils se font des entailles aux bras. Sous le tranchant des couteaux et sous les meurtrissures des fouets le sol ruisselle de leur sang impur [1]. Enfin, quand ils sont fatigués, ils suspendent l'opération et recueillent dans les plis de leurs robes les pièces de cuivre et même d'argent qu'on leur jette à profusion [2]. » Ces abominables eunuques fanatisaient les masses, et sans nul doute ils se servirent souvent de leur influence pour soulever les populations contre une religion dont le succès eût

[1] « Fanatice pervolant; ad postremum ancipiti ferro quod gerebant sua quisque bracchia dissecant. » (Apulée, *Métamorph.*, liv. V, édition Bétolaud, t. II, p. 160.)

[2] Apulée, *Métamorph.*, VIII. Voir aussi Lucien, *De dea Syriac.*, c. LI.

compromis leurs fructueuses collectes. Au culte de Cybèle se rattachaient ces grands sacrifices expiatoires qui consistaient à se faire arroser d'une vraie pluie de sang et que l'on appelait *taurobolies*. Déjà institués dans les premiers temps de l'empire, ils se multiplient de plus en plus à la faveur d'une superstition croissante. C'étaient à la fois de grandes solennités et de grands spectacles dont le succès était assuré.

Le monde gréco-romain, qui se prosternait avec tant de dévotion au pied des autels des divinités voluptueuses de l'Asie, ne pouvait manquer de développer le culte de Vénus Aphrodite, qui avait d'avance marqué la place des déesses orientales dans le polythéisme de l'Occident. Ce culte subit une importante modification; il avait eu ses beaux jours, et dans les temps glorieux de l'humanisme il avait offert à l'adoration du monde une personnification idéale de la beauté qui élevait l'esprit au-dessus des plaisirs sensuels; la chasteté inhérente au grand art disparaît dans l'universelle corruption. Vénus Aphrodite n'est plus qu'une Phryné qui a des femmes perdues pour prêtresses; elle n'est plus honorée que par la débauche. On alla si loin dans cette voie, que plus d'une fois, dans les grandes solennités, la déesse fut représentée par de célèbres courtisanes. Les fêtes annuelles de Vénus Aphrodite duraient trois jours et trois nuits pendant lesquels les orgies et les danses impures se succédaient sans interruption; c'étaient en réalité les fêtes de la prostitution; tous les honteux trafics qui s'y rattachent se pratiquaient ouvertement comme à un

grand marché public tenu dans le temple de la volupté.

Jamais la religion ne donne plus à la forme et aux pompes du culte que quand son essence s'est altérée. Aussi le paganisme de la décadence s'entoura-t-il d'une somptuosité extraordinaire. On comprend tout ce que pouvait réaliser en ce genre une dévotion exaltée qui avait à son service les ressources immenses d'une civilisation aussi brillante que corrompue. La populace avait la fureur de ces fêtes qui flattaient et divinisaient ses mauvais instincts en leur donnant une ample pâture. Nous ne reviendrons pas aux jeux du cirque qui avaient, comme on le sait, un caractère religieux. Mais ces jeux étaient alors complétés par des représentations dramatiques qui mettaient en scène les mythes païens les plus infâmes. Les amours d'Aphrodite pour Adonis, les adultères de Jupiter étaient exposés sur la scène et rendus au vif par la pantomime expressive des danseurs et des danseuses[1]. Un païen de ces temps devenu chrétien nous peint en vives couleurs ces représentations si aimées du peuple: « Que font, dit Arnobe, vos mimes, vos histrions?... N'abusent-ils pas de vos dieux pour un gain misérable?... Dans ces spectacles publics sont assis vos prêtres, vos magistrats et vos pontifes; vos augures, vos vestales sont là; j'y vois tout le peuple et tout le sénat; et, chose abominable à entendre! Vénus, la mère de cette race de Mars, nous est montrée dansant comme une bacchante et exprimant tous les sentiments d'une

[1] Juvénal, *Satires*, VI, v. 67. Dœllinger, p. 641.

courtisane. Que dis-je! celui que vos fables proclament le roi du monde, sans aucun respect de son nom et de sa majesté, joue le rôle d'un adultère[1]. » Non content de se repaître au théâtre des infamies de ses dieux, le païen veut en retrouver l'image dans sa maison, et des fresques vivement peintes lui permettent d'avoir sans cesse sous les yeux les exemples qu'il lui est si agréable de suivre. Sa fille sera ainsi formée de bonne heure à tout ce que l'on est en droit d'attendre d'elle dans une telle société [2].

Le roman d'Apulée nous donne la mesure de la corruption des mœurs dans cet âge d'affaissement moral. C'est une abjection sans nom. A l'époque précédente, le mal semblait avoir atteint son extrême limite, mais on se l'expliquait par les triomphes d'un épicuréisme incrédule. Au second siècle, la débauche s'unit à la dévotion et au fanatisme. En outre, elle s'est plus largement répandue. Au siècle d'Auguste, on est surtout frappé de la démoralisation des hautes classes de la société. Le bas peuple paraît avoir été de plus en plus entraîné par l'impur courant. Apulée nous peint surtout des gens de condition médiocre. Partout il nous montre un sensualisme effréné, l'adultère et les vices contre nature. Il nous représente aussi ce qu'on peut appeler le bas clergé du paganisme, ses prêtres mendiants, fripons et gloutons, les plus parfaits représentants de la corruption de leurs contemporains. Le ta-

[1] « Quod pantomimi vestri, quod histriones? Amans saltatur Venus, maximus ipse regnator poli sine ulla nominis majestatisque formidine adulterorum agere introducitur partes. » (Arnobe, *Contra gentes*, IV, 35.)
[2] Properce, *Elégies*, II.

bleau qu'Apulée nous trace des populations des campagnes nous fait pressentir que c'est au milieu d'elles que le culte des idoles trouvera son dernier refuge contre la foi nouvelle, et on s'explique d'avance comment ses derniers adhérents s'appelleront des campagnards ou des païens. Nulle part la superstition n'est si vile et ne se rapproche davantage d'un fétichisme grossier. Les femmes jouent le plus triste rôle dans le roman d'Apulée. Jeunes, elles se livrent sans frein à la dissolution avec un cynisme d'actes et de paroles qui est le dernier terme de la dégradation. Vieilles, elles sont magiciennes ou entremetteuses. Le peintre trop fidèle d'une époque pervertie porte dans ses descriptions une exactitude qui ne recule devant aucun détail, quelque abominable qu'il soit; il fait ainsi revivre sous nos yeux la société païenne dans ces classes moyennes par lesquelles on peut le mieux apprécier l'état général des mœurs. Tantôt nous assistons aux festins prolongés de quelque Trimalcion de bourgade, à l'une de ces orgies si fréquentes qui réunissaient toutes les ivresses. Tantôt nous entendons les secrets entretiens des prêtres de Cybèle et nous sommes initiés à leurs machinations [1]. Ici c'est une troupe de brigands qui pille en sécurité la ville et la campagne [2]. Là c'est un légionnaire, autre brigand, qui frappe de son cep de vigne un infortuné paysan qu'il dévalise. Nous sommes introduits dans la demeure de l'artisan et dans la ferme du villageois, et nous y ren-

[1] *Métamorph.* Edition Panckoucke, II, 156.
[2] *Idem,* 241.

controns les mêmes vices, les mêmes infamies que dans la ville ou dans les palais du riche; la prostitution s'y étale librement [1]. D'où vient ce tumulte dans cette maison écartée? Ce sont des *galli* à la tête rasée qui dépensent dans une débauche effrénée la collecte qu'ils ont faite et qui a été fructueuse, grâce à leurs danses frénétiques [2]. Les meurtres sont aussi fréquents que les adultères. L'auteur nous fait assister à l'une de ces voluptueuses représentations des fables du paganisme grec dont nous avons parlé. Nous sommes à Corinthe, dans cette cité qui, déjà un siècle auparavant, avait une célébrité d'infamie. La pièce qui va être jouée est le *Jugement de Pâris*. Le mont Ida est reproduit avec ses sources murmurantes. Le rôle de Pâris a été confié à un beau jeune homme somptueusement vêtu. Un bel enfant complétement nu remplit celui de l'amour. Les trois déesses apparaissent successivement; Vénus est représentée par une jeune fille dans toute la fleur de la beauté. Chaque déesse plaide sa cause par une pantomime expressive. Vénus, suivie des Grâces et des Heures, au son d'une musique caressante, se livre à une danse pleine d'abandon et reçoit la pomme d'or devant l'assemblée charmée [3]. De Corinthe Apulée nous transporte à Alexandrie et nous décrit, avec un coloris non moins vif, une pompe religieuse en l'honneur d'Isis. Par un jour de printemps, sous le soleil ardent du ciel d'Egypte, la procession se met

[1] Voir le livre II des *Métamorph.*
[2] *Métamorph.*, II, 163.
[3] *Idem*, II, 309.

en marche pour consacrer à la déesse le vaisseau neuf qui doit placer le commerce maritime sous ses auspices. Le cortége est précédé par une mascarade plaisante qui mêle la bouffonnerie à la solennité religieuse. La pompe particulière de la déesse s'avance majestueusement. Des femmes vêtues de blanc jonchent le sol de fleurs ou y répandent des parfums précieux. Après elles une foule nombreuse porte des torches et des flambeaux. Une symphonie délicieuse vibre dans l'air. Ce sont les jeunes gens d'élite vêtus de blanc qui chantent une cantate au son des instruments. Sur leurs pas se pressent les initiés aux mystères d'Isis. Puis viennent les hommes et les femmes qui représentent les astres; les dernières portent des voiles parfumés. Les prêtres les suivent, ayant chacun dans les mains quelque symbole du culte égyptien. Les dieux sont portés triomphalement, et au milieu d'eux une petite urne en or, couverte d'hiéroglyphes, figure la grande Déesse. Le cortége s'avance au bord de la mer et consacre à Isis le navire votif tout surchargé d'ornements. Un sacrifice solennel offert au retour dans le temple, achève la cérémonie. C'est par un tel luxe de représentation que le paganisme retenait un peuple amoureux de l'éclat extérieur[1].

Si Apulée s'arrête avec complaisance sur le côté brillant du paganisme de son temps, il ne néglige pas le côté sombre. On sent en le lisant que la terreur plane sur ce monde païen si riant et si voluptueux.

[1] *Métamorph.*, II, 335.

La religion qui corrompt est aussi la religion qui épouvante. La pensée du monde invisible se dresse comme un spectre devant la table de l'orgie et fait pâlir les convives sous leurs couronnes de fleurs. L'ivresse des sens peut contribuer à accroître cet effroi sans remède. Ne connaissant d'autre divinité que la nature, c'est d'elle que le païen du second et du troisième siècle attend tout et redoute tout. Il place en elle cette région du mystère qui attire irrésistiblement la pensée de l'homme, parce qu'il sent toujours qu'il y a quelque chose au delà de ce qu'il voit ou de ce qu'il sait. Il s'imagine qu'elle tient en réserve des secrets bienfaisants ou redoutables, et il tombe complétement sous l'influence des imposteurs qui prétendent disposer de ses forces cachées. Le magicien l'emporte sur le prêtre et le philosophe, et règne en maître sur les esprits. La prédominance des cultes orientaux, toujours très enclins à la magie, la restauration de la philosophie pythagoricienne qui attribuait aux nombres et aux formules une vertu mystérieuse, la recrudescence du culte des démons ou esprits intermédiaires entre les dieux et les hommes, toutes ces causes réunies achèvent d'expliquer les progrès de ces honteuses superstitions dans tout l'empire[1]. On attribue à la magicienne une sorte de toute-puissance pour le mal et pour le bien. Elle fait l'objet de tous les entretiens; le soir, on se raconte à voix basse les effets terribles de son

[1] Voir sur ce sujet le livre si curieux et si érudit de M. Maury, *la Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*. Paris, 1860. Voir surtout pages 73 à 86.

pouvoir, les métamorphoses ridicules qu'elle opère avec sa baguette de Circé, les moyens dont elle dispose pour atteindre qui elle veut, et pour verser par ses philtres un amour insensé ou un délire furieux. On éprouve surtout une curiosité passionnée de saisir ses secrets, de soulever le voile de ses machinations. Cette curiosité fait le fond du roman d'Apulée; elle coûte cher à son héros, car pour s'être servi d'une certaine drogue dont il ignorait l'antidote, il est changé en âne et il devient ainsi le souffre-douleur de tout un monde infime dont il se venge en le peignant. Nous sommes introduits dans le laboratoire secret de la magicienne, dans l'antre de la sorcière. On y trouve des aromates de tout genre, des lances d'airain couvertes de caractères indéchiffrables, des pièces de fer, tristes débris de vaisseaux naufragés, de nombreux morceaux de chair humaine appartenant à des corps récemment ensevelis ; ailleurs le sang d'hommes égorgés, précieusement conservé, des crânes à demi dévorés par des bêtes sauvages[1]. Les sépulcres ne sont pas même respectés. La magicienne va chercher dans les tombeaux, sur les bûchers, les substances dont elle composera ses drogues maudites. Souvent, au moment où l'on prépare les funérailles d'un mort, elle se hâte d'enlever le corps[2]. La sorcière opère ses maléfices en prononçant des paroles magiques sur les entrailles palpitantes des victimes et en célébrant des

[1] Maury, *la Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, I, 132.

[2] « Ne mortuorum quidem sepulcra tuta dicuntur. » (*Id.*, I, p. 8.)

sacrifices bizarres. C'est par ces rites connus d'elle seule qu'elle exerce son prétendu pouvoir sur la nature et sur les hommes; elle éteint, dit-on, la clarté du jour, fascine les malheureux jeunes gens auxquels elle a voué un fatal amour et opère les plus bizarres métamorphoses. La pratique des arts magiques conduisait au crime; on vit des magiciens immoler des petits enfants et arracher un avorton du sein de sa mère[1]. La sorcière a pour rivaux l'astrologue chaldéen et le nécromancien qui évoque les morts. Le premier, descendant dégénéré des mages persans, prétend indiquer exactement l'avenir par l'étude des astres. « Chez nous, à Corinthe, lisons-nous dans les *Métamorphoses* d'Apulée, il y a dans ce moment un étranger, Chaldéen de nation, qui met journellement toute la ville en émoi par ses réponses surprenantes, et qui gagne sa vie à publier les secrets du destin. Il indique quel jour il faut choisir pour faire un heureux mariage, pour jeter les fondements d'une construction durable, pour entreprendre un commerce[2]. » La supercherie de tels charlatans était parfois découverte, mais le métier n'en demeurait pas moins excellent. Ils dressaient déjà des thèmes de nativité et prétendaient ramener tous les événements de la vie de l'homme à l'influence des astres. « C'est par suite de la conjonction des étoiles, dit l'astrologue des *Recognitiones*, que les hommes sont homicides ou

[1] Denys d'Alexandrie, *apud* Eusèbe, *H. E.*, VII, 10. — Ammien Marcell., XXIX, 2. — Dœllinger, p. 661.

[2] Apulée, *Métamorph.*, liv. II, t. I, p. 73.

adultères, ou accomplissent quelque autre mal. La même cause contraint au bien les femmes honnêtes et pudiques[1]. » Cette doctrine devait paraître fort commode à un siècle corrompu. Les nécromanciens prétendaient au moyen de sacrifices mystérieux évoquer l'ombre des morts, et ils faisaient également un grand nombre de dupes, parmi lesquelles il faut ranger les empereurs Néron et Caligula[2]. La théurgie, qui dut son développement aux progrès du néoplatonisme, évoquait non-seulement les démons ou les morts, mais offrait de donner à l'homme l'intuition de la divinité par le moyen de formules cabalistiques. Les prêtres rivalisaient avec les magiciens de ruse et d'effronterie. Ils avaient mille moyens de produire des effets merveilleux à peu de frais. Ils savaient comment il fallait s'y prendre pour que les portes du temple s'ouvrissent d'elles-mêmes, quand le feu de l'autel était allumé, pour que les trompettes sonnassent au même moment un air triomphal, pour qu'au travers des flammes du sacrifice des figures majestueuses apparussent. Toute cette physique amusante était un précieux secret des sacristies païennes[3]. Les prêtres avaient mille moyens de multiplier les apparitions des dieux et les miracles qui les attestaient. La fraude pieuse n'inspirait aucun scrupule au point de vue de la sagesse antique, pourvu qu'elle atteignît son but et ré-

[1] « Compaginatione stellarum homines aut homicidæ aut adulteri fiunt. » (*Recognit.*, V, 16.)

[2] Suétone, *Néron*, 34.

[3] On trouve tous ces procédés indiqués dans les *Pneumatica* d'Héro. — Dœllinger, p. 649.

chauffât la dévotion du peuple ignorant. La superstition allait ainsi grandissant tous les jours. L'idolâtre de bas étage identifiait le dieu et sa statue et il se prosternait devant le bois et la pierre. Un païen converti du troisième siècle, Arnobe, nous montre par son propre exemple jusqu'où descendait ce honteux fétichisme, qui était le dernier terme de la religion élevée jadis si haut par les Sophocle et les Phidias : « O aveuglement, dit-il, je vénérais des statues à peine sorties de la forge, des dieux façonnés au marteau sur l'enclume, de l'ivoire, des peintures. Si je rencontrais une pierre polie ointe d'huile, je l'adorais comme si une vertu divine était en elle, je l'invoquais et je demandais des bienfaits à un bloc insensible, et je faisais ainsi le plus grave outrage à ces dieux dans lesquels je croyais, en les identifiant au bois, à la pierre, à l'ivoire ou à quelque autre matière [1]. »

La recrudescence de ce paganisme aussi fanatique que démoralisé, les progrès de cette dévotion ardente et impure dans les masses expliquent parfaitement le caractère populaire que revêtit la persécution contre l'Eglise. Comment le droit de la conscience eût-il été reconnu dans un si honteux obscurcissement de la conscience? Comment la religion de la sainteté n'aurait-elle pas exaspéré les adorateurs enthousiastes de la nature? L'intolérance du peuple ne s'attaqua pas seulement au christianisme, mais encore à la philoso-

[1] « Venerabar simulacra ex fornacibus prompta. Si quando conspexeram lubricatum lapidem adulabar, affabar. » (Arnobe, *Contra gentes*, I, 39.)

phie. Lucien, en nous retraçant l'histoire très curieuse d'un charlatan religieux de son temps, le faux devin Alexandre, nous le montre soufflant la haine à la fois contre les épicuriens et les chrétiens[1]. Il brûla publiquement, aux applaudissements de la foule, les écrits d'Epicure, qu'il accusait d'être subversifs de la religion nationale[2]. Mais on ne vit pas le disciple d'Epicure consumé avec ses livres; c'est que la philosophie du plaisir ne fait pas de martyrs : il faut croire à la vie éternelle pour mourir au nom d'une idée. Or, ce qui manquait surtout à la philosophie de la décadence, c'était une croyance ferme. Aussi pour se rajeunir et retrouver quelque autorité fut-elle obligée de suivre le courant de la superstition populaire, non par calcul, mais par entraînement. Le néoplatonisme, dont nous avons maintenant à esquisser l'histoire, fut le résultat de cette étrange combinaison de la spéculation transcendante et de l'aveugle dévotion des foules[3].

[1] Cet Alexandre avait fondé des mystères, et il déclarait que si quelque athée, épicurien ou chrétien se présentait, il fallait l'exclure : Εἴ τις ἄθεος ἢ χριστιανὸς ἢ ἐπικούρειος. (Lucien, *Alexander Pseudomantis*, c. XXXVIII. Edition Didot, p. 333.)

[2] Εὐρὼν τὰς Ἐπικούρου κυρίας δόξας, κομίσας ἐς τὴν ἀγορὰν μέσην ἔκαυσεν. (*Idem*, c. XXXVII.)

[3] M. Michel Nicolas a consacré une étude très intéressante dans le *Disciple de Jésus-Christ* (nos de janvier et de février 1858), à cette réaction du paganisme; seulement il lui donne à tort, selon nous, à l'exemple de Benjamin Constant, le nom d'orthodoxie païenne. L'orthodoxie du paganisme gréco-romain est entièrement débordée par les religions orientales. Les anciens symboles ont perdu toute précision; les noms des dieux s'échangent indifféremment. L'humanisme, qui fut l'orthodoxie de la Grèce et de Rome aux grands jours de leur histoire, est entièrement absorbé par le naturalisme.

§ II. — *La réaction païenne dans la philosophie. — Le néoplatonisme*[1].

La réaction païenne revêtit une forme savante dans les classes lettrées de la société ; elle donna naissance à une grande école de philosophie qui essaya par un suprême effort d'arrêter l'élan déjà irrésistible de la religion nouvelle. Cette école hardiment éclectique éleva un drapeau qui pouvait rallier toutes les tendances du passé; sans jamais se rapprocher au fond du christianisme, elle tint compte des besoins nouveaux qu'il avait développés, et elle lui emprunta une certaine teinte mystique qui, tout en recouvrant des idées absolument contraires, servait à tromper plus d'un esprit superficiel. Imiter avec art ce qu'il repoussait et maudissait, ce fut l'originalité du néoplatonisme. Lui aussi prétendit satisfaire le cœur et l'esprit, consoler en même temps qu'éclairer et donner avec le système qui explique Dieu et le monde, la règle morale et la force intérieure nécessaires à la vie. Il fut une religion autant qu'une philosophie, et son succès tint en grande partie à cette tentative de concilier la pensée philosophique et les besoins religieux. L'ancienne Grèce et le mystérieux Orient furent également

[1] Voir, pour l'étude du néoplatonisme, 1° pour les textes principaux, Preller, *Historia philosophiæ græco-romanæ*. p. 496-554; 2° les *Ennéades*, de Plotin, traduites et annotées par Bouillet. 3 vol. Paris, 1857-61. 3° Ritter, *Histoire de la Philosophie ancienne*, traduction Tissot, t. IV; 4° Jules Simon, *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*. Paris, 1845; 5° Vacherot, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*.

mis à contribution par le néoplatonisme, et cette fusion si souvent essayée à Alexandrie parut au moment de réussir, mais pour échouer avec plus d'éclat, car rien n'est dangereux pour les principes erronés comme leur pleine réalisation; la logique interne qui les développe les tue par ce développement même. Mais avant de mourir l'idée païenne jeta encore une vive clarté; semblable aux rois de l'extrême Orient, elle se fit un bûcher triomphal avec toutes les richesses de l'ancien monde qui périssait avec elle. Sa dernière expression fut aussi la plus complète et la plus large. Le néoplatonisme, c'est le paganisme antique qui livre son dernier combat avec toutes ses ressources. Qu'on ne s'y trompe pas; ce n'est pas lui qui dirige en réalité le parti païen. Il obéit à la même impulsion qui précipite le peuple au pied des autels d'Isis ou de Cybèle. S'il parvient pendant un temps à s'élever au-dessus du courant, il n'en est pas moins entraîné par lui, et après s'être maintenu quelques années sur les hauteurs d'une philosophie transcendante et spiritualiste en apparence, il se laisse bientôt tout à fait entraîner et submerger; il se confond en définitive avec la superstition la plus abjecte; la seule différence entre un philosophe néoplatonicien comme Jamblique et le prêtre de la grande Déesse, c'est que le premier porte un manteau au lieu d'une robe traînante, mais il n'en a pas moins justifié d'avance toutes les jongleries du prêtre en adoptant et justifiant la théurgie. C'est cette dernière évolution de la pensée païenne qu'il s'agit maintenant de retracer, sans oublier que nous écrivons une histoire

de l'Eglise primitive et non une histoire de la philosophie. Mais nous ne saurions négliger un mouvement intellectuel aussi important, qui eut pour premier caractère d'être une réaction puissante contre le christianisme. Rien ne peut mieux servir à nous faire mesurer l'influence considérable de la religion nouvelle que de voir quelle énergique et habile résistance la philosophie lui opposa alors même qu'elle avait la force matérielle pour auxiliaire. L'école d'Alexandrie a d'ailleurs une grande analogie avec plusieurs des hérésies de l'Eglise primitive; elle s'occupe des mêmes problèmes et leur donne des solutions identiques, si bien que l'on peut dire que le gnosticisme est le néoplatonisme du dedans, et le néoplatonisme le gnosticisme du dehors. L'Eglise, tout en le combattant victorieusement, n'est pas demeurée intacte dans la lutte. Elle a subi, à plus d'un égard, l'influence, sinon de la doctrine des Plotin et des Porphyre, au moins de la tendance orientale et ascétique qui en était l'inspiration première et en demeurait la pensée intime.

Il n'y a au fond qu'un grand problème de métaphysique, c'est celui du rapport du fini à l'infini. Tout y revient, et il a fait l'éternel tourment de l'intelligence humaine, toutes les fois qu'elle ne l'a pas supprimé sous prétexte de le simplifier en sacrifiant l'un des termes, soit le fini comme l'école d'Elée, soit l'infini comme l'atonisme et toutes les écoles sensualistes. Comment s'expliquer que l'être fini et changeant procède de l'être infini et immuable auquel il ressemble si peu? Cet être fini n'est pas seulement changeant

et périssable, il est encore entaché par le mal. Comment le mal découlerait-il du souverain bien? Voilà les questions qui s'imposent à l'esprit humain quand il cherche à remonter à l'origine des choses. A ces questions on ne peut concevoir que trois grandes réponses dont les formules varieront à l'infini, mais que l'on retrouvera toujours sous les systèmes les plus divers. La première, non pas en date mais en valeur, car la révélation chrétienne a été nécessaire à son élaboration, se place d'emblée au point de vue moral qui doit tout dominer. Elle ne résout pas toutes les difficultés, elle ne dissipe pas tous les nuages, mais elle fait jaillir de la conscience une vive et sûre lumière qui sauvegarde également l'idée de Dieu et l'idée morale. Le théisme ne se contente pas de nous montrer en Dieu l'être absolu; il y voit avant tout le bien absolu, et, comme il entend le bien dans un sens moral, le Dieu absolu est pour lui la liberté souveraine. Partant de cette notion de liberté, il explique la production des êtres finis par la libre création. L'acte créateur, précisément parce qu'il a pour premier caractère la liberté, ne peut être pleinement expliqué; il est raisonnable que ce qui est souverainement libre dépasse la raison et soit mystérieux. Pour le théisme, la question de l'origine du mal se distingue de celle de l'origine des êtres finis. Le Dieu libre a créé des êtres libres auxquels il a donné la loi du bien, mais ils ne sauraient être contraints à accomplir cette loi, sous peine de perdre leur liberté et par conséquent leur vraie nature. Le bien doit être librement pratiqué par eux. D'où il résulte que la possi-

bilité du mal est la condition du bien réel. Les déterminations de la volonté créée élèveront l'être libre au bien absolu ou le précipiteront dans le mal sans que le mal puisse être imputé à Dieu. Telle est la solution du théisme, dégagée de toute équivoque; le christianisme l'a consacrée avec éclat.

La seconde réponse au redoutable problème est celle du panthéisme qui absorbe l'infini dans le fini et fait du monde la manifestation nécessaire de l'être absolu, et à vrai dire place l'absolu réel dans la vie changeante et mobile des créatures. Cette solution a été au fond de toutes les religions de la nature comme de toutes les philosophies sensualistes. Mais il est une troisième conception plus subtile que le panthéisme, bien qu'elle finisse toujours par y aboutir, respectant davantage en apparence l'idée de Dieu, produisant même une morale austère, bien qu'elle sape le principe de toute morale en niant la liberté : c'est le dualisme. Dans ce système Dieu est, non pas la liberté souveraine, mais avant tout l'être absolu, immuable. Il y a une opposition radicale entre un tel Dieu et l'être relatif et particulier. Le bien étant assimilé à l'Etre absolu, le mal commence avec l'élément de diversité et de particularité. Il s'en suit que chaque être est entaché du mal dans la mesure où il se distingue du principe premier. Qu'est-ce à dire, sinon que le mal s'identifie avec la création ou la production des êtres particuliers? Le mal a la même origine que l'être fini. Nous retrouvons là l'idée orientale réalisée avec plus ou moins de logique dans les diverses religions de l'Asie. Elle se re-

trouve dans le platonisme aux plus beaux jours de la Grèce antique; elle y prend les brillantes couleurs de la plus noble imagination; elle se revêt d'un idéalisme très élevé, et elle est tempérée par l'humanisme grec qui pousse à l'action, au mouvement, et qui a entrevu l'idée morale, s'il ne l'a pas consacrée. Néanmoins Platon ne parvient pas à secouer le joug, et quoiqu'il ait écrit des pages admirables sur Dieu et la liberté morale, ces pages ne sont que de sublimes inconséquences. Le mal est toujours identifié au particulier et au fini, et l'ascétisme indien est en germe dans cette philosophie si éminemment greçque et si artistique dans sa forme. Si l'être fini et particulier retrouve sa place dans le système d'Aristote, les successeurs du grand péripatéticien lui sacrifièrent toujours plus l'être infini et tombèrent dans un sensualisme dégradant. L'humanité fut bientôt lasse d'une tendance qui l'avilissait, surtout quand elle eut reconnu tout ce qu'elle lui avait ravi de vraie grandeur. Asservie et dégradée, elle maudit les écoles qui avaient forgé ses chaînes, et elle regretta la philosophie de ses plus beaux jours. Elle revint donc au platonisme, mais sans le contre-poids de l'humanisme hellénique, qui réagissait efficacement contre l'idée orientale. Celle-ci devint toute-puissante; d'une part elle invoquait la tradition respectée de l'école favorite de la Grèce, de l'autre elle offrait aux esprits curieux l'attrait de la nouveauté. Venue des contrées d'où l'on attendait le renouvellement de la religion, elle avait pour elle le souvenir et l'espérance, et même le rêve. En outre, elle répondait admirablement

aux impressions attristées d'un temps de décadence; elle permettait de fuir et de haïr tout ce qui paraissait haïssable, elle respirait ce profond ennui de la vie terrestre qui était si naturel dans un monde en dissolution. Elle proclamait, comme le christianisme, les bienfaits de la vie intérieure, de la méditation, de la piété, et semblait répandre de douces clartés sur la mort. L'orientalisme parlait presque la langue de l'Evangile, mais pour développer des idées absolument contraires. Pour ces diverses raisons, il est facile de s'expliquer l'apparition et les succès du néoplatonisme au troisième siècle.

L'école d'Alexandrie, comme du reste toutes les grandes manifestations de l'esprit humain, ne fit que donner une expression définitive à des aspirations et à des pensées qui s'agitaient depuis longtemps dans le monde et cherchaient leur forme spéculative. Nous avons vu Philon jouer le rôle de médiateur entre le platonisme et un judaïsme fortement imbu de théosophie orientale. Sans fonder positivement une école, son système exerça une vaste influence. La spéculation philosophique s'élança sur ses traces dans cette région vague et brillante comme l'éther supérieur où se dérobaient les premiers principes des choses et où l'on ne s'élevait que sur les ailes d'une foi mystique. Plutarque, avec moins de profondeur que Philon, mais avec un talent d'écrivain bien supérieur, tenta pour la Grèce la même conciliation entre l'Orient et l'Occident. Ses écrits de morale et de philosophie respirent un éclectisme très large, visiblement incliné vers la

théosophie orientale, comme le prouve son traité sur l'inscription du temple de Delphes. « Il faut, disait Plutarque, que celui qui parle de Dieu et qui a scellé sa doctrine du témoignage de Platon, remonte plus haut et se rattache aux doctrines de Pythagore. Il faut qu'il en appelle aux nations célèbres et qu'il produise les cérémonies, les dogmes et les institutions qui, ayant été établies par les brahmes, les Juifs, les mages et les Egyptiens, se trouvent d'accord avec les doctrines de Platon[1] » On ne pouvait souhaiter plus explicitement l'alliance de l'Occident avec l'Orient. Numénius fit un pas décisif dans cette voie. Il perfectionna la théorie de l'émanation et ajouta au verbe de Platon une troisième hypostase qu'il assimilait au monde. « Il admettait, dit Proclus, trois dieux ; il appelait le premier le père, le second le démiurge et le troisième le monde[2]. » Le néoplatonisme devait modifier ce système en ménageant une transition moins brusque entre le monde et les hypostases divines, mais le mysticisme de Numénius prépara efficacement son avénement. « De même, disait-il, qu'un homme assis sur le rivage élevé de la mer atteint de ses regards perçants une barque de pêcheur solitaire et ballottée par les flots, de même celui qui s'est retiré loin des choses sensibles, s'unit au bien seul à seul, dans un commerce où il n'y a plus ni homme, ni animal, ni corps grand ou petit, mais une solitude ineffable et

[1] Eusèbe, *Præparatio*, VIII, 7.

[2] Πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον. (Proclus, t. II, p. 93.).

divine. Dans la réalité, ce n'est point par une marche aisée qu'on s'élève au bien; il faut un art divin pour y parvenir. Le meilleur moyen est d'abandonner les choses sensibles, de s'appliquer fortement aux mathématiques, jusqu'à ce qu'on arrive à la science supérieure qui consiste à savoir ce que c'est que l'Être[1]. »

Le vrai fondateur de l'école d'Alexandrie fut Ammonius Saccas, le même philosophe qu'entendit Origène et dont la tradition a voulu faire un chrétien apostat. Il fut, de même que Socrate, l'inspirateur de l'école qu'il fonda, plutôt que son organisateur. Il n'a laissé aucune élaboration systématique de sa pensée, et cependant les néoplatoniciens furent unanimes pour le regarder comme leur premier maître. « Ce fut Ammonius d'Alexandrie, l'*inspiré de Dieu*, disait Hiéroclès, qui, le premier, s'attachant avec enthousiasme à ce qu'il y a de vrai dans la philosophie et s'élevant au-dessus des opinions vulgaires qui en faisaient un objet de mépris, comprit bien la doctrine de Platon et d'Aristote, les réunit en un seul et même esprit, et livra la philosophie en paix à ses disciples[2]. » Ainsi dès son origine l'école d'Alexandrie manifeste sa tendance éclectique; elle veut fondre en elle les doctrines les plus dissemblables et planer dans les hautes régions de l'inspiration divine. Ses maîtres principaux ont toujours tranché du prophète ou de l'apôtre, es-

[1] Eusèbe, *Præparat. evangel.*, XVI, 17. — Les *Ennéades* de Plotin, traduites par M. Bouillet, t. Ier, C.
[2] Les *Ennéades*, traduction Bouillet, t. Ier, p. XCIV.

sayant ainsi d'opposer révélation à révélation. C'est ce qui ressort avec évidence de la vie de Plotin, telle qu'elle nous est racontée par Porphyre. A en croire ce dernier, ce n'est pas simplement un démon, comme celui de Socrate, que Plotin aurait eu pour inspirateur, mais un Dieu véritable. « Un prêtre égyptien, dit-il, fit sa connaissance dans un voyage à Rome. S'étant mis en tête de donner des preuves de sa sagesse, il pria Plotin de venir voir l'apparition d'un démon familier qui lui obéissait dès qu'il l'appelait. » L'évocation devait avoir lieu dans une chapelle d'Isis : l'Egyptien assurait n'avoir trouvé que cet endroit qui fût pur dans Rome. Il évoqua donc son démon. Mais à sa place on vit paraître un Dieu qui était d'un ordre supérieur à celui des démons : « Vous êtes heureux, Plotin, s'écria l'Egyptien, vous avez pour démon un Dieu[1]. » Plotin avait une telle certitude de cette divine assistance, qu'étant convié un jour à un sacrifice, il répondit : « C'est aux dieux à venir me chercher et non pas à moi d'aller les trouver. » L'inspiration divine ne l'éclairait pas seulement, d'après ses disciples, sur les plus sublimes vérités de la philosophie, mais elle lui donnait encore une merveilleuse perspicacité dans la vie ordinaire. Il lisait dans les cœurs ; à peine était-il entré dans une grande maison qu'il discernait au premier coup d'œil l'esclave qui avait commis un vol. Il connaissait aussi par intuition les dispositions et le degré de culture de ses auditeurs. Vivant dans l'austérité la plus complète

[1] Voir la *Vie de Plotin*, par Porphyre, dans le deuxième volume de la traduction des *Ennéades*, p. 12.

en dehors des liens de la famille, entouré de disciples fervents, il unissait le mysticisme à l'ascétisme, et prétendait arriver par les macérations à la béatitude de l'extase. La plus grande partie de sa vie se passa en Campanie, dans la retraite, uniquement vouée à la philosophie, dont il était vraiment le pontife. La légende entoura sa mémoire d'une merveilleuse auréole. Porphyre nous cite un oracle sur Plotin, inspiré sans doute par quelque adhérent de l'école, et qui porte la trace évidente de l'alliance de la pensée philosophique et de la croyance religieuse, de la spéculation et de la dévotion : « Démon, qui étais homme, portait cet oracle, et qui maintenant es dans l'ordre divin des démons, délié des liens de la nécessité qui enchaîne l'homme..... soutenu par la vigueur de ton esprit, tu te hâtes d'aborder à un rivage qui n'est point submergé par les ondes, loin de la foule des impies, pour marcher dans la voie droite d'une âme pure, voie où brille une lumière divine. Lorsque jadis tu t'efforçais d'échapper aux vagues amères et à la pénible agitation de cette vie cruelle, au milieu des flots et des sombres tempêtes, souvent les dieux ont dirigé tes yeux vers le but véritable, vers la vie éternelle. Maintenant que tu t'es dépouillé de ton enveloppe mortelle, que tu es sorti du tombeau de ton âme inspirée, tu es entré dans le chœur des démons où souffle un doux zéphir; là on s'abreuve d'une divine ambroisie, là on est enchaîné par les liens de l'amour, on respire un air doux, on a un ciel tranquille. C'est là qu'habitent les fils de Jupiter, qui ont vécu dans l'âge d'or, les frères Minos et Rhadamante, le divin Platon,

le vertueux Pythagore, en un mot tous ceux qui ont formé le chœur de l'amour immortel[1]. »

Plotin possédait tous les dons nécessaires pour agir fortement sur l'esprit et sur l'imagination de ses contemporains. Il avait, en outre, vivement ressenti les tourments et les aspirations de son temps. Nous avons vu que plusieurs des principaux docteurs de l'Eglise trouvèrent précisément dans les douloureuses expériences d'une jeunesse consumée en recherches ardentes et stériles l'éloquence émue avec laquelle ils plaidèrent la cause du christianisme. On n'eût pas écouté, même quand elle fût descendue du ciel, une parole à laquelle eût manqué cet accent attristé. Les néoplatoniciens n'eurent tant de succès que parce que, comme les Justin Martyr et les Clément d'Alexandrie, ils avaient beaucoup souffert. Porphyre nous montre Plotin écoutant avec avidité dans sa jeunesse les philosophes d'Alexandrie, et revenant toujours de leurs leçons triste et découragé jusqu'à ce qu'ayant été conduit auprès d'Ammonius Saccas, il s'écria : « Voilà ce que je cherchais[2]. » Porphyre lui-même fut pris d'un tel dégoût de la vie qu'il fut au moment de se suicider. Il ne fut détourné de son projet que par son illustre maître. Les néoplatoniciens parlaient sans cesse de retraite, d'isolement, et du devoir pour le sage de fuir le monde. Aucun précepte ne plaisait mieux à l'élite morale d'une génération profondément dégoûtée de ce qu'elle voyait, alarmée de ce qu'elle pressentait, et lasse à mourir. Tous

[1] *Vie de Plotin*, p. 25, 26.
[2] *Vie de Plotin*, p. 4.

ces philosophes ascètes et mystiques étaient, à leur manière, des adorateurs du Dieu inconnu. Malheureusement ils demandaient au passé ce qu'il fallait chercher près d'eux, et ils se contentaient de restaurer là où il fallait renouveler hardiment.

Maintenant que nous connaissons le milieu dans lequel se produisit la philosophie néoplatonicienne, le problème qu'elle voulait résoudre et la direction générale de ses spéculations, il est temps de donner un aperçu de son système. Il suffit de s'en faire une idée exacte pour mesurer l'abîme qui la sépare du christianisme.

Où faut-il placer le premier principe? telle est la question que se pose tout d'abord Plotin. Ce premier principe sera évidemment, ce qu'il y a de plus simple, de plus étranger à la pluralité et au changement. Il n'est pas dans le monde de la matière où tout est périssable et entraîné dans un mouvement incessant et irrésistible. En nous élevant d'un degré, nous trouvons un monde mixte où la matière n'est plus seule, mais est unie à l'âme ; c'est ce qui nous frappe dans la nature humaine. Il est évident que nous n'avons pas encore atteint le principe absolument simple au delà duquel il n'y a plus rien, car le mélange implique la dualité, qui est le contraire de l'unité. L'être humain, qui a toujours été considéré avec raison comme un modèle du monde en proportions réduites ou un microcosme, nous révèle la constitution intime du monde. C'est dire que nous trouvons également le mélange dans l'univers qui nous entoure ; une âme immense l'anime et le pénètre, répandue et circulant partout

dans ce vaste corps comme le sang dans nos veines. Là encore est la dualité, la diversité, le changement. Mais cette âme du monde procède d'un principe supérieur, d'une âme non encore mêlée à la corporalité ; sera-t-elle pour nous le premier principe? Non, car cette âme originelle renferme en elle tous les germes des choses; elle les contient virtuellement, mais déjà distincts les uns des autres. Elle est le *multiple idéal*. Elle procède donc d'un principe supérieur, qui est la raison, la pensée. Aristote et Platon s'étaient arrêtés à ce point comme au point culminant. Eh bien! ils se sont trompés, car la raison renferme encore une dualité. On ne peut se figurer la pensée sans son objet. Or, l'objet de la pensée, c'est l'être. Nous avons donc dans la raison suprême la pensée et l'objet pensé, l'intelligence et l'être. La dualité n'est pas vaincue. Il faut monter plus haut encore, et alors nous atteindrons le véritable principe premier, l'*Un* pur, qui est au-dessus de l'être et de la raison, qui ne peut ni se définir ni se penser, régnant dans le vide et le silence, au-dessus de tout ce qui a vie et intelligence, et dont on ne peut dire qu'une chose, c'est qu'on n'en saurait rien dire qui le fasse connaître et qu'il est l'*Un* absolu et ineffable. C'est de ce néant qu'une dialectique subtile doit tirer la vie multiple de l'univers.

Plotin la fera descendre comme par cascades, d'être en être, par une série non interrompue d'émanations.

Comment se représenter ces émanations? Comment de cet *Un* solitaire, qui ne possède ni la pensée, ni le mouvement, verrons-nous jaillir la vie si riche, si variée qui

anime l'univers [1] ? Plotin ne répond à cette question que par des images ; il n'est jamais parvenu à la résoudre, car si l'*Un* renferme virtuellement le monde dans ses obscures profondeurs, il n'est plus l'*Un* absolu ; il cache en lui la dualité, la multiplicité. Passons sur cette inconséquence et considérons le développement du système. L'*Un* produit l'intelligence, et celle-ci produit l'âme de la même manière que le soleil produit la lumière, sans mouvement et sans changement, par un simple rayonnement[2]. « Il ne faut pas recourir, dit Plotin, à d'autres principes que les trois hypostases divines, mais assigner le premier rang à l'*Un*, le deuxième à l'intelligence qui est le premier principe pensant, puis le troisième à l'âme. » On peut se représenter le premier principe comme une source qui n'a point d'autre origine qu'elle-même, qui se verse à flots dans une multitude de fleuves, sans être épuisée par ce qu'elle leur donne[3]. Qu'on se figure encore la vie qui circule dans un grand arbre, sans que son principe sorte de la racine où il a son siége, pour aller se diviser entre les rameaux : en répandant partout une vie multiple, le principe demeure cependant exempt en lui-même de toute multiplicité, il en est seulement l'origine. [4] Plotin explique par des

[1] Δεῖ μὲν γάρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἁπλοῦν τοῦτο καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτὸ, ἐφ' ἑαυτοῦ ὂν, οὐ μεμιγμένον τοῖς ἀπ' αὐτοῦ, ὂν ὄντως ἕν. (*Ennéades*, VI, 9, 6.)

[2] Εἰκόνα δὲ ἐκεῖνον λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν. (*Ennéades*, V, 1, 7.) Τὸ ἀπόῤῥεον ἐκ νοῦ λόγος. (*Id.*, 6, 28.) Ἡ μέν γε ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα, εἶδος οὖσα καὶ αὐτὴ ὁμοῦ πάντα ἔχει. (*Id.*)

[3] *Ennéades*, II, 9, 2.

[4] *Id.*, VIII, 18, 19.

images analogues les émanations de l'intelligence et celles de l'âme. Comme il y a dans le feu la chaleur latente et la chaleur qui rayonne à l'extérieur, de même il faut distinguer dans l'intelligence l'essence intelligente qui y demeure, et qui en est comme l'âme intérieure, de l'âme rayonnante qui en est le verbe et la manifestation[1]. Ainsi l'intelligence est le verbe de l'*Un*, l'âme est le verbe de l'intelligence et le monde à son tour est le verbe de l'âme. De cette manière, la virtualité pure passe à l'état d'acte et prend corps en quelque sorte. Cette corporalisation devient de plus en plus sensible, et les êtres s'éloignent toujours davantage du type idéal du bien qui demeure invariablement l'*Un* placé au-dessus de la pensée et de l'être. Il y a donc dégradation forcée des êtres. La création est une lumière immense qui s'affaiblit en s'éloignant de son foyer.

Le premier rayonnement de l'*Un* est l'intelligence; le rayonnement de celle-ci est l'âme qui contient en elle tous les êtres particuliers. L'âme produit le mouvement et la sensation, et le monde en procède par une émanation continue. Tout d'abord l'âme hypostatique produit l'âme du monde, qui lui est unie comme notre âme l'est à notre corps et qui façonne la nature d'après l'archétype des idées[2]; puis elle enfante les âmes individuelles dont les plus élevées en rang sont celles qui animent les astres, vrais ministres de la puissance céleste. Grâce à cette théorie, le néoplatonisme sanction-

[1] Vacherot, *Hist. crit. de l'Ecole d'Alexandrie*, t. Ier, p. 432.
[2] Ἴνδαλμα φρονήσεως ἡ φύσις. (*Ennéades*, IV, 4, 12.)

nait tous les préjugés de l'astrologie. Ces âmes individuelles sont à l'âme universelle ce qu'est l'actualité à la virtualité, la réalisation à la possibilité; elles sont la manifestation des idées contenues dans l'âme universelle. « L'âme étant toujours illuminée, illumine elle-même à son tour les choses inférieures, qui subsistent par elle, comme les plantes se nourrissent de la rosée; elles participent à sa vie, chacune selon sa capacité : de même un feu échauffe les objets qui l'entourent, chacun proportionnellement à sa nature[1]. » Le monde est une expansion nécessaire et éternelle de la vie divine[2]. La nécessité de la création entraîne la nécessité du mal. En effet le bien étant identique à l'*Un* immobile n'existe qu'à l'état de virtualité pure; le mal commence donc avec la dualité et la multiplicité, c'est-à-dire avec l'être lui-même et la pensée; il est inhérent à la vie et au mouvement. L'élément de division et de multiplication est la matière, qu'il ne faut pas confondre avec la corporalité grossière, bien qu'elle y arrive nécessairement par une série d'émanations successives toutes renfermées en germe dans la première de ces dégradations[3]. « Puisque le Bien ne demeure pas dans sa solitude absolue, le Mal existe nécessairement par l'effet de l'épuisement de la puissance divine, qui va en diminuant dans la série des émanations[4]. Au reste le Mal n'est pas sans mélange du Bien; il en est encore

[1] *Ennéades*, II, 9, 3.
[2] Οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἐψυχοῦτο τόδε τὸ πᾶν. (*Ennéades*, IV, 3, 9.)
[3] Ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον, τοῦτο δὲ ἡ ὕλη, καὶ αὐτὴ ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ. (*Enn.*, I, 8, 7.)
[4] *Id.*, I, 8, 7.

pénétré; il est comme un captif que la Beauté couvre de ses chaînes d'or afin que les dieux ne le voient pas dans sa nudité, et que les hommes ne l'aient pas toujours sous les yeux, ou que s'ils l'ont quelquefois sous les yeux, ils se rappellent le Bien lorsqu'ils en aperçoivent une image affaiblie[1]. »

Il est évident qu'en partant de données semblables, la notion morale du bien et du mal est complétement sacrifiée. La liberté ne saurait rompre cette chaîne non interrompue d'émanations qui sont liées entre elles par une logique inflexible, par l'éternelle et invincible loi de la création. Il n'est pas possible que l'*Un* ne laisse pas rayonner de lui l'intelligence, que l'intelligence ne produise pas l'âme, que l'âme ne produise pas le monde et que dans le monde les êtres divers ne s'échelonnent pas dans une ligne descendante, par une série de dégradations auxquelles ils ne sauraient se soustraire. Il en est de l'univers comme d'un drame où chacun a son rôle déterminé d'avance. « Dans ce drame de la vie, c'est l'âme qui est l'acteur; cet acteur reçoit son rôle du Créateur, comme les acteurs ordinaires reçoivent du poëte leur masque, leur vêtement, leur robe de pourpre ou leurs haillons. Le sort d'une âme est conforme à son caractère; elle chante son morceau, c'est-à-dire elle fait les actes qu'il est dans sa nature de faire[2]. » Quand Plotin essaye de faire une part à la liberté humaine en disant que dans ce drame de la vie l'acteur peut jouer son rôle bien ou mal, il tombe dans une

[1] *Ennéades*, I, 8, 15. [2] *Id.*, III, 1, 17.

contradiction qui fait plus d'honneur à son sens moral qu'à son sens philosophique, et il n'en conclut pas moins que ce qui est mauvais pour l'individu est bon pour l'ensemble. D'ailleurs par le fait seul qu'elle est forcément éloignée de l'*Un* ou du bien absolu, la créature est condamnée au mal ; son péché originel c'est d'exister, puisque le mal se mesure à la distance où nous sommes du premier principe et que, cette distance, nous ne pouvons ni la supprimer ni la diminuer. J'aurai beau jouer mon rôle admirablement, je n'en jouerai pas moins un mauvais rôle sur ce triste théâtre de la vie changeante. Puis dans la manière même dont je le joue je suis déterminé par ma nature première que je ne me suis pas donnée. Il ne faut pas trop s'en tourmenter, car le mal au fond n'est qu'une privation du bien et cette privation dans un sens est un bien, puisqu'il est nécessaire que la création sorte éternellement de sa source cachée, et que la diminution du bien est la condition de cette émanation. La déchéance humaine n'est point un égarement de la volonté. « Descendre dans la matière voilà la chute de l'âme [1]. » Mais cette chute étant la condition même de la création, n'est point un mal réel, et nous n'avons plus qu'à conclure à l'optimisme. « Le monde est un tableau dans lequel l'ombre fait ressortir la lumière. C'est un concert où se produisent des sons graves et des sons aigus, qui en se combinant se fondent dans une harmonie ravissante. Les bons et les méchants sont conduits à faire

[1] *Ennéades*, III, 8, 4.

des choses opposées, par l'art qui dirige l'univers comme on dirige un chœur de danse : une partie en est bonne et l'autre mauvaise, mais l'ensemble est bon[1]. C'est la raison qui, en gouvernant le monde, produit toutes choses et qui veut qu'elles soient telles qu'elles sont ; c'est elle qui produit conformément à sa nature rationnelle ce qu'on appelle des maux, parce qu'elle ne veut pas que tout soit également bon[2]. » Au reste, si tous les êtres sont sortis du premier principe par voie d'émanation, ils tendent à y retourner. L'homme revient à l'*Un* par la mort : « Jupiter, le père des âmes, prenant pitié de leurs peines, a fait leurs liens mortels et leur accorde du repos à certains intervalles en les délivrant du corps afin qu'elles puissent revenir habiter la région où l'âme universelle demeure toujours sans incliner vers les choses d'ici-bas[3]. » Elles passent par une série plus ou moins prolongée de transmigrations qui sont déterminées par leur mérite. L'ascension est d'autant plus longue que la descente a été plus profonde[4]. Plotin admet que nous avons eu plusieurs existences avant celle-ci[5]. Mais dans cette vie le sage peut déjà rejoindre l'*Un*. Les vertus ordinaires commencent sa purification, mais des vertus plus hautes sont nécessaires pour l'arracher à lui-même. L'ascétisme est la première condition de l'union avec le Dieu suprême. « Le corps attire sur nous une multitude de maux. Il faut donc que nous fuyions d'ici-bas, que

[1] *Ennéades*, III, 1, 16, 17.
[2] *Id.*, III, 2, 11.
[3] *Id.*, IV, 3, 12.
[4] *Id.*, IV, 3, 14.
[5] *Id.*, III, 3, 4.

nous nous séparions du corps, que nous nous appliquions à n'être pas cet animal, ce composé dans lequel prédomine la nature du corps. L'âme raisonnable n'est pas dans le corps; elle s'élève aux choses intelligibles, au bien, au divin; elle tâche de leur devenir identique, et elle vit d'une manière conforme à la Divinité quand elle s'est retirée en elle-même[1]. » L'ascétisme amène le sage à mépriser la douleur. Il n'excitera pas la pitié au milieu des souffrances, il ne laissera pas éteindre en lui la lumière qui lui est propre : c'est ainsi que la flamme continue à briller dans le fanal malgré la tempête déchaînée[2]. Toutefois l'ascétisme ne suffit pas pour consommer cette union avec le Bien. L'ancienne dialectique platonicienne est également insuffisante. En effet elle ne conduit pas au premier principe, mais seulement au second, qui est l'intelligence. Pour monter plus haut il faut s'élever au-dessus du raisonnement, et alors il n'y a plus que l'extase qui nous plonge dans l'absolu, en anéantissant notre individualité, et en noyant le sentiment de notre existence et notre pensée. « L'âme s'avance dans son ascension vers Dieu jusqu'à ce que, s'étant élevée au-dessus de tout ce qui lui est étranger, elle voie, seule à seul, dans sa simplicité, dans toute sa pureté, Celui dont tout dépend, auquel tout aspire, duquel tout tient l'existence, la vie, la pensée. Quels transports d'amour ne doit pas ressentir celui qui le voit! avec quelle ardeur ne doit-il pas souhaiter s'unir à lui! Celui qui ne

[1] *Ennéades*, II, 3, 9. [2] *Id.*, I, 4, 8.

l'a pas encore vu le désire comme le bien, celui qui l'a vu l'admire comme la souveraine beauté, et frappé à la fois de stupeur et de plaisir il dédaigne les choses qu'il appelait autrefois du nom de beauté. C'est ce qui arrive à ceux auxquels sont apparues les formes des dieux et des démons : ils ne regardent plus la beauté des autres corps. Que pensons-nous donc que doive éprouver celui qui voit le Beau même, le Beau pris en dehors de la terre et du ciel. Celui qui est malheureux, ce n'est pas celui qui ne possède ni de belles couleurs, ni de beaux corps, ni la puissance, ni la domination, ni la royauté; c'est celui-là seul qui se voit exilé de la possession de la beauté, possession au prix de laquelle il faut dédaigner la royauté, la domination de la terre entière, de la mer, du ciel même, si l'on peut, en abandonnant et en méprisant tout cela, obtenir de contempler la Beauté face à face[1]. »

« Fuyons, fuyons, ajoute Plotin, dans notre vraie patrie. Notre patrie est aux lieux que nous avons quittés. Comment y revenir? Nos pieds sont impuissants pour nous y conduire, ils ne sauraient que nous transporter d'un coin de la terre à l'autre. Ce ne sont pas non plus des navires qu'il nous faut, ni des chars emportés par de rapides coursiers; laissons de côté ces inutiles secours. Pour revoir cette chère patrie il n'est besoin que d'ouvrir les yeux de l'âme en fermant ceux du corps[2]. L'âme s'élève à la beauté, puis à la beauté et au bien suprême. Elle s'unit à lui dans l'amour et la contem-

[1] *Ennéades*, I, 6, 7.
[2] *Id.*, I, 6, 8.

plation; bien plus elle se transfigure à sa ressemblance, car la beauté suprême rend beaux ceux qui l'aiment. De même que ceux qui ont gravi une haute montagne brillent tout à coup, au sommet, des couleurs du sol reflétées par la lumière; de même l'âme n'a pas plutôt contemplé le monde intelligible qu'elle en revêt la couleur, c'est-à-dire la beauté[1]. » Plotin développe admirablement la théorie de la contemplation, qui doit être selon lui la vue de l'invisible et exige une affinité morale entre l'âme et ce qu'elle contemple. Il demande, comme le ferait un apologiste chrétien, que l'homme se purifie pour dégager l'œil intérieur de tout ce qui l'obscurcit. « Ce n'est, dit-il, que par l'œil qui s'ouvre en toi que tu peux apercevoir la beauté suprême. Mais si tu essayes d'attacher sur elle un œil souillé par le vice, impur et dépouillé d'énergie, ne pouvant supporter l'éclat d'un objet aussi brillant, cet œil ne verra rien, quand même on lui montrerait un spectacle naturellement facile à contempler. *Il faut d'abord rendre l'organe de la vision analogue et semblable à l'objet qu'il doit contempler.* Tout homme doit commencer par se rendre beau et divin pour obtenir la vue du Beau et de la Divinité[2]. » En suivant cette noble méthode l'homme arrive non-seulement à contempler le bien absolu, mais il s'identifie à lui, il devient Dieu lui-même. « Le but auquel l'homme aspire, dit Plotin, c'est de devenir Dieu.[3] » C'est le dernier mot du système, parce qu'il n'y a rien au delà d'une telle promesse. Enivré d'enthousiasme comme

[1] *Ennéades*, V, 8, 11.
[2] *Id.*, I, 6, 9.
[3] *Id.*, I, 2, 6.

d'un nectar céleste, l'homme qui est arrivé à l'identification divine, ne connaît plus ni le mouvement, ni l'intelligence. Il est en effet parvenu au-dessus de l'âme et de la raison, dans cette haute et solitaire région de l'*Un* absolu, où expirent à la fois la vie, l'être et la pensée[1].

Après cette exposition du système alexandrin, il nous est facile de mesurer la distance qui le sépare de l'Evangile. Un écrivain savant et distingué a vu dans ces deux grandes doctrines une double manifestation d'une même tendance. « Tous deux engendrés du même principe, dit M. Vacherot en parlant du christianisme et du néoplatonisme, mais issus d'origine différente, ils manifestent, par leur ressemblance et leur diversité, cette unité de principe et cette différence d'origine. C'est l'alliance de l'Orient et de la Grèce qui les constitue également, mais c'est la tradition orientale qui a préparé l'un, et la tradition grecque qui a préparé l'autre. Dans le christianisme, le principe oriental domine; dans le néoplatonisme, c'est le principe grec. » Un tel jugement a lieu d'étonner quand on connaît les deux doctrines. Tout d'abord le néoplatonisme est bien plus rapproché de l'Orient que de la Grèce. Il a reçu de celle-ci une tradition d'école et une langue encore admirable; mais il est semblable à ces citoyens d'un pays qui ne le représentent que pour le sacrifier dans un traité désastreux. Il porte ses hommages bien moins

[1] Ὅτι μηδὲ ζῇ ἐκεῖνο, ἀλλὰ ὑπὲρ τὸ ζῆν, οὐδὲ νοῦς, ὅτι μηδὲ νοεῖ. Ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ. (*Ennéades*, VI, 7, 35.)

aux autels du Dieu inconnu qu'à ceux des dieux étrangers, et il renie avec éclat, au profit de la théosophie orientale, l'humanisme de la grande époque de l'hellénisme. Ce qu'il relève dans l'ancienne Grèce, c'est précisément l'élément venu du dehors, en rejetant la forte sève morale qui le neutralisait. Au fond, le christianisme, par son spiritualisme et son caractère moral, a bien plus d'affinité que le néoplatonisme avec les grands côtés de l'hellénisme, tels qu'ils se trouvent chez Socrate, dans la partie non orientale de Platon et dans cette noble poésie des Eschyle et des Sophocle, dont la muse inspiratrice est la conscience. Mais l'Evangile n'a point péniblement amassé son trésor; il n'est pas vrai « qu'il se soit assimilé la science de toutes les écoles pour la convertir en sa propre substance! » Il a apporté sa doctrine du ciel, sans être obligé de la mendier à la terre, et c'est ce qui lui imprime cette unité vivante qui manquera toujours aux fusions artificielles composées d'éléments hétérogènes. Entre le néoplatonisme et le christianisme, les analogies sont tout extérieures, la différence est profonde et fondamentale. Ils se meuvent dans une même sphère; ils se disputent les mêmes hommes, ils s'efforcent de répondre aux mêmes besoins. De là une certaine ressemblance dans la langue, dans les formules, dans les procédés de discussion. On n'est pas trop dépaysé en passant d'Origène à Platon. Gardons-nous d'oublier que les philosophes néoplatoniciens ne se sont pas fait faute d'imiter ce qu'ils voulaient combattre, et qu'ils connaissaient très bien la doctrine rivale. Ils appelaient

dédaigneusement saint Jean un barbare[1], mais ils ne l'en citaient pas moins, et ils ne se contentaient pas de lui emprunter un texte isolé. Clément d'Alexandrie avait développé longtemps avant Plotin la théorie si belle de la contemplation de l'invisible, et il avait écrit ces mots significatifs que Plotin n'a fait que commenter : « *Le semblable se perçoit par le semblable.* » Les néoplatoniciens comme les chrétiens parlent de Trinité, de chute, de relèvement et d'union avec Dieu ; mais les mots seuls se ressemblent. La Trinité chrétienne est absolument distincte du monde ; elle se présente à nous comme l'éternelle réalisation de l'amour divin qui se suffit à lui-même, qui est souverainement libre et n'est point contraint de chercher son objet et son complément dans la création de l'univers. Le Dieu de l'Evangile est un Dieu personnel placé au-dessus et en dehors de la création ; il crée parce qu'il le veut bien, et la création, étant un acte souverain de sa liberté, n'est point une limite à sa puissance ; elle ne renferme donc pas nécessairement le mal. La Trinité néoplatonicienne, au contraire, est une simple construction dialectique placée dans le vide qu'elle ne remplit pas et dans le néant qu'elle ne parvient pas à animer. Quelle analogie peut-on établir entre le Très-Haut et le Très-Saint, celui qui est le Père au sens le plus élevé et le plus tendre, et cet Un abstrait, qu'on ne peut atteindre ni par la pensée, ni par le cœur, et qui met sa gloire à n'être pas[2] ? Le Dieu du théisme chré-

[1] Jules Simon, tom. II, p. 72.
[2] Voir sur ce point Jules Simon, ouvr. cité, liv. II, c. IV.

tien s'appelle : *Je suis celui qui suis*. Le Dieu néoplatonicien ne se lasse pas de dire : *Je ne suis pas*, car il est au-dessus de l'être et de la raison. Et pourtant si haut qu'il se soit placé par delà l'être concret et réel, il n'a pas réussi à s'en distinguer; il n'a pu, comme le Dieu du christianisme, élever une haute barrière entre lui et le monde. Le monde, en définitive, procède de lui comme un fleuve de sa source, comme un arbre de sa racine, et ces images, usitées dans l'école d'Alexandrie, font retomber son Dieu de sa grandeur usurpée. Au fond de ces nues profondeurs d'un ciel terne et vide, nous retrouvons la vieille idole de tous les paganismes; seulement elle est dépourvue de ses ornements, mais nous sommes encore en présence de la nature; si elle est réduite à un principe abstrait, elle n'en est pas moins soumise à un développement nécessaire. La liberté bannie de la théodicée néoplatonicienne ne se retrouve pas dans la psychologie du système. Si l'école parle de chute comme l'Evangile, cette chute pour elle n'est pas une déviation de la volonté, elle consiste uniquement dans la descente des âmes dans le monde de la matière. La déchéance est la loi de l'univers, car elle est la condition de l'émanation qui implique la diminution du bien. La morale devient de la cosmogonie. Quant au relèvement, tandis que le christianisme le rattache tout entier à une grande œuvre de rédemption, à une libre immolation que l'être déchu ne s'assimile qu'en s'y associant, le néoplatonisme le fait dépendre de l'ascétisme et de l'extase, c'est-à-dire de l'homme seul livré à lui-même; celui-ci triomphe

du mal dans son corps et dans son âme par le simple déploiement de ses forces jusqu'à ce qu'enfin, par une série de migrations, il s'unisse parfaitement au bien absolu. Les conséquences de l'une et l'autre méthode de salut ne diffèrent pas moins que les procédés recommandés. Le christianisme, par l'humilité et la mortification, conduit à la plénitude de la vie, et sa morale se résume dans cette parole du Christ : « *Si quelqu'un perd sa vie, il la retrouvera.* » Le néoplatonisme, par l'ascétisme et l'extase, veut amener l'homme à l'anéantissement, car le dernier terme du progrès, selon lui, c'est de perdre toute conscience de soi, c'est d'être semblable à celui qui n'est pas, c'est donc de ne pas être. Lui aussi dit à l'homme : « Ecoute-moi et tu seras comme un Dieu ; » mais ce Dieu auquel il faut ressembler, c'est l'abstraction pure, c'est le non-être, c'est le néant imparfaitement dissimulé par un langage brillant, poétique, semblable à ces tapis de neige étincelante qui, dans les hautes sommités, recouvrent d'affreux abîmes. Ainsi finit la noble philosophie grecque; elle va se perdre dans la *Nirvana* du boudhisme ; elle pousse l'idée orientale jusqu'aux dernières conséquences, jusqu'au suicide moral que les sombres forêts de l'Inde semblaient devoir seules abriter.

La philosophie de la nature a parcouru le même cycle que la religion de la nature ; elles arrivent l'une et l'autre au même terme, c'est-à-dire à l'anéantissement, tant il est vrai qu'en s'enfermant dans le monde inférieur, en cherchant la vie dans la nature, on s'éloigne de la source véritable de l'être. Le principe de la nature

est au-dessus d'elle et en dehors d'elle; elle ne se suffit pas à elle-même, et quiconque ne s'élève pas à la région plus haute où réside le principe de toute vie, ne rencontre en bas que la mort, et ne s'arrête sur cette pente que quand il est arrivé au néant. Le naturalisme s'ensevelit nécessairement, comme religion et comme philosophie, dans le monde inférieur où il croyait trouver une vie suffisante.

L'accord entre la philosophie et la religion, également tombées sous l'obsession de l'idée orientale, va devenir de plus en plus sensible. Le néoplatonisme commence par dédaigner la religion populaire, tout en subissant son influence. Comme le dit un de ses maîtres[1], il institue, au moyen de savantes théories, des espèces de mystères philosophiques à l'usage des esprits distingués; ces mystères sont d'un accès plus difficile que ceux d'Isis et de Mithra; leurs symboles sont plus sévères, mais ils reposent sur les mêmes principes. Peu à peu il descend de ces hauteurs de l'abstraction; il accepte et justifie les superstitions de la foule, car il y a place pour tous les dieux dans la chaîne de ses émanations. Porphyre multiplie les hypostases et les divinités pour ménager la transition entre le premier principe et le second. Jamblique, partant de l'idée que l'âme et la matière sont unies par des liens subtils et qu'il est possible au sage de faire mouvoir, imagine une théurgie compliquée; il prétend se servir de la magie pour obtenir l'intervention de ces

[1] *Ennéades*, I, 6, 7.

âmes plus éthérées qui s'appellent les dieux. Il triomphe facilement des objections de Porphyre, indigné d'un si grossier charlatanisme, et le pacte est définitivement passé entre l'école et le temple; ainsi se forme la coalition entre les représentants du passé pour battre en brèche la religion nouvelle. Essayons de retracer les phases diverses de cette polémique. Nous verrons que si la société païenne vouait les chrétiens à une mort cruelle, elle ne les traitait pas comme les victimes sacrifiées dans ses temples; au lieu de les couvrir de fleurs, elle les insultait jusqu'au pied de l'autel où elle les immolait.

CHAPITRE II.

LES ATTAQUES CONTRE LE CHRISTIANISME[1].

—

§ I. — *La polémique courante.*

La réaction païenne telle que nous l'avons décrite était par elle-même une protestation passionnée contre le christianisme. Mais une haine si violente ne pouvait se contenter d'une opposition sourde; elle devait se manifester ouvertement, tantôt éclatant comme une clameur meurtrière des multitudes, tantôt lançant des sarcasmes envenimés comme des flèches légères, tantôt se déployant largement dans des attaques systématiques. Furieuse et grossière dans la bouche du plébéien ou du villageois, fine et ironique aux lèvres serrées du moqueur de bon ton, savante et didactique dans les écrits des philosophes, elle est également ardente dans tous les rangs et à tous les degrés de culture; le fanatisme populaire et la science qui se sont associés pour reconstituer le paganisme cimentent leur alliance pour combattre l'ennemi commun.

[1] A part les écrits des Pères ou des écrivains païens du temps, nous citerons l'ouvrage de Tschirner, *Geschichte der Apologetik.*

Nous ne reviendrons plus aux infâmes calomnies qui traînaient dans la boue des carrefours et qui ont tant de fois amené l'effusion du sang innocent. Nous les avons mentionnées plus d'une fois dans l'histoire des persécutions qu'elles contribuèrent si efficacement à provoquer ou à justifier aux yeux des masses ignorantes. Ces accusations portaient sur l'origine récente du christianisme, sur la nudité de son culte qu'elles flétrissaient du nom d'athéisme, sur l'immoralité prétendue de ses sectateurs, sur sa noble indépendance vis-à-vis de l'Etat en matière religieuse, et enfin sur les malheurs et les fléaux dont on le rendait responsable, sous prétexte qu'il excitait la colère des dieux[1]. La lutte judiciaire entre les deux religions a été défrayée pendant trois siècles par des calomnies semblables. Nous ne nous occupons plus que des attaques auxquelles a répondu l'apologétique proprement dite, celle qui n'est pas un simple plaidoyer. Elles varient selon la position des opposants, et il est d'un grand intérêt de décomposer en quelque sorte la coalition formée par les adversaires du christianisme, en cherchant les divers courants qui s'y mêlent et s'y confondent. Les objections des philosophes ont été présentées dans des écrits dont les fragments nous restent. Il est donc facile de les connaître ; mais à côté de cette opposition systématique et raisonnée, il y en avait une autre qui se distinguait des invectives vulgaires et qui était comme l'opinion courante des classes cultivées. Nous la trouvons

[1] Tschirner, *Gesch. der Apol.*, p. 223-225.

éparse dans les écrits des apologistes de l'Eglise, et il faut essayer de la résumer si nous voulons nous rendre compte de tout ce qui faisait obstacle aux progrès du christianisme. Le dialogue de Minutius Félix, qui met en scène un païen des classes moyennes, étranger à toute secte philosophique, le véritable *honnête homme du temps*, comme on eût dit au dix-septième siècle, nous fournit les plus précieux renseignements sur ce qu'on pouvait penser alors de la religion nouvelle, en dehors des sacristies et des écoles. Cæcilius, l'antagoniste de l'interlocuteur chrétien, représente parfaitement l'homme du monde, qui n'est ni prêtre, ni écrivain en titre, mais qui a puisé ses convictions ou ses préjugés dans l'atmosphère sociale de son époque. Il ne faut pas s'attendre à trouver chez lui beaucoup de logique; il exprime des idées souvent contradictoires, mais elles tendent toutes à la même fin : la réjection du christianisme.

Tout d'abord les paroles du païen cultivé trahissent une grande lassitude morale et intellectuelle. On reconnaît de suite qu'il n'appartient pas à l'une de ces époques de spéculation audacieuse dans lesquelles l'esprit humain espère tout pénétrer, tout expliquer. Il n'appartient pas davantage à un âge de confiance naïve où tout ce qui est merveilleux et poétique inspire la foi et l'enthousiasme. Ce n'est ni l'enfance avec sa candeur, ni la jeunesse avec son élan. C'est un doute mêlé de superstition; c'est un scepticisme prudent qui n'est pas poussé jusqu'à ses dernières conséquences, et qui, s'arrêtant soudain, se prosterne devant la première idole

venue, pourvu qu'elle soit vénérée depuis longtemps. Qu'on ne s'y trompe pas! cette génuflexion n'est pas un acte de pure hypocrisie accompli uniquement pour tromper les spectateurs. Non, c'est un acte sincère. L'âme n'a la force ni de douter ni de croire complétement; elle ne s'arrête ni dans la négation, ni dans la foi; elle flotte de l'une à l'autre, ou plutôt elle les combine et les associe. Au fond elle ne croit pas à l'existence d'une vérité religieuse, et cependant elle ne conclut pas à un athéisme franc et décidé. Elle substitue la probabilité à la certitude, ce qui l'amène bientôt à substituer l'antiquité à la vérité, car une fois les raisons intimes de croire supprimées, rien ne paraît plus probable que ce qui est antique. La tradition est la béquille des croyances caduques qui ne se supportent plus elles-mêmes. Aussi verrons-nous Cæcilius, après avoir formulé un scepticisme absolu, se rejeter les yeux fermés dans les bras de la religion de ses pères. Si une telle situation est pleine de contradictions, c'est au point de vue des idées, mais non à celui des sentiments; car la faiblesse morale qui empêche les convictions solides se concilie parfaitement avec le lâche abandon aux opinions reçues. Cæcilius obéit à une inspiration identique, soit qu'il formule un doute universel, soit qu'il exprime une adhésion sans réserve aux dieux de sa patrie. Les vigoureuses affirmations du christianisme lui répugnent tout autant que ses hardies négations. Cette âme malade, mais aimant son mal et surtout son repos, répugne au viril effort qui est nécessaire pour saisir une vérité nouvelle ou pour repousser

une erreur ancienne. « Quelle distance, dit Cæcilius, entre la faiblesse humaine et la recherche des choses divines[1]! Nous ne pouvons connaître ni ce qui est suspendu au-dessus de nous dans les cieux, ni ce qui est plongé dans les abîmes souterrains. La recherche en est interdite et il serait impie de le vouloir sonder. De deux choses l'une : ou la vérité toujours incertaine nous est cachée et voilée, ou, ce qui est plus croyable, la fortune affranchie de toute loi gouverne au gré de ses caprices changeants[2]. » Ce scepticisme commode n'inspire même pas à Cæcilius la tolérance; le païen blasé s'irrite de ce que l'on prétend à côté de lui résoudre ces grandes questions qui l'importunent, et il s'indigne surtout de ce que certains hommes sans culture, étrangers aux lettres, voués à de vils métiers, osent parler avec une entière certitude du premier principe de toutes choses, sans s'arrêter devant sa majesté, tandis que, depuis tant de siècles et après avoir traversé tant de sectes diverses, la philosophie est encore incertaine à son sujet[3].

On croirait qu'en partant d'idées semblables Cæcilius sera conduit logiquement à envelopper le paganisme dans le même anathème que le christianisme, mais il obéit à une dialectique d'un genre particulier

[1] « Cum tantum absit ab exploratione divina humana mediocritas. » (Minut. Felix, *Octav.*, c. V.)

[2] « Adeo aut incerta nobis veritas occultatur et premitur; aut, quod magis credendum est, variis et lubricis casibus, soluta legibus, fortuna dominatur. » (*Id.*)

[3] « Indignandum audere quosdam et hoc studiorum rudes, litterarum profanos, certum aliquid de summa rerum et majestate decernere. » (*Id.*)

qui enchaîne bien plutôt les sentiments que les pensées. Il n'a pas l'énergie nécessaire pour être conséquent avec lui-même au risque de compromettre son repos ; il manque de logique parce qu'il manque de courage, et après une fière tirade contre ceux qui prétendent posséder la certitude religieuse, il s'incline respectueusement devant la religion dans laquelle il est né. « Puisqu'il n'y a de certain dans la nature, dit-il, que le hasard, le guide le plus vénérable et le meilleur que nous puissions choisir dans le chemin de la vérité n'est-il pas la tradition de nos pères ? Suivons la religion qu'ils nous ont transmise ; adorons les Dieux que nous fûmes accoutumés à craindre dès l'enfance et qui nous sont familièrement connus, et gardons-nous bien de les discuter[1]. » Cæcilius, tout en exprimant de nouveau à plusieurs reprises ses doutes impies, n'en présente pas moins une apologie utilitaire du paganisme ; il établit par l'histoire qu'on ne s'est jamais bien trouvé de l'abandonner. Son argumentation revient à ceci : Rien n'est moins certain que les croyances sur lesquelles se fondent les anciennes religions, mais comme il n'est pas non plus prouvé qu'elles soient absolument fausses, et qu'elles semblent avoir contribué à la prospérité de la patrie, le plus sûr est de s'y tenir. On le voit, cette adhésion au paganisme est la dernière expression du scepticisme qui finit par douter de lui-même. Si tout d'abord le païen se montrait irrité des affirmations si puissantes du christianisme, il le maudit mainte-

[1] « Quanto venerabilius ac melius antistitem veritatis majorum excipere disciplinam ? religiones traditas colere ? » (Min. Felix, *Octav.*, c. V.)

sant parce qu'il sape par la base l'édifice vermoulu des anciennes religions. « Puisque toutes les nations, dit Cæcilius, s'accordent à reconnaître des dieux immortels, bien qu'un nuage épais recouvre leur origine et leur nature, je ne puis supporter dans ce consentement universel l'audace ou la sagesse impie de ces novateurs qui veulent renverser ou affaiblir une religion *si antique, si utile, si salutaire*[1]. Comment ne pas gémir en voyant se liguer contre les dieux des hommes rattachés à une secte misérable, illégale, maudite, des hommes qui ramassent dans la fange des femmes sottes et crédules, faciles à tromper par leur sexe même. Ainsi se forme une impie conjuration[2]. » Cæcilius répète, en les développant, les calomnies ordinaires lancées contre les assemblées nocturnes des chrétiens; il n'a pas honte de manifester une crédulité plus stupide que celle d'aucune femme au monde, et de montrer jusqu'à quel point la passion peut avilir un esprit fin et distingué.

Ce mélange de scepticisme et de servilité qui caractérise cet homme évidemment bien posé dans la société romaine devait se retrouver chez un grand nombre de ses contemporains, car il est de tous les temps. On aime à professer un doute élégant sans rompre formellement avec la religion et tout en comptant retrouver son appui dans les situations extrêmes. Les prêtres

[1] « Hanc religionem tam vetustam, tam utilem, tam salubrem dissolvere. » (Minut. Felix, *Octav.*, c. IX.)

[2] « Homines deploratæ, illicitæ ac desperatæ factionis grassantur. » (*Id.*)

païens n'avaient pas de plus sûrs auxiliaires que ces philosophes prudents. Ils savaient qu'ils finiraient toujours par leur revenir et que, quelle que fût leur vie, leur mort leur appartiendrait en tout cas, non pas seulement par respect humain, mais encore par cette peur de l'inconnu dont l'âme ne peut supporter seule les derniers assauts.

Après avoir reproché aux chrétiens de croire en un Dieu nouveau et de renverser la religion nationale, Cæcilius passe à l'examen de leurs doctrines. On voit de suite qu'il les connaît mal, et qu'il n'en a cherché ni le sens intime, ni l'enchaînement. Son jugement est dicté par les préventions les plus superficielles. Il ne s'élève pas un instant au-dessus de son point de vue terrestre et mondain. Sceptique comme il l'est, il ne s'inquiète pas du fond des choses, de la convenance d'une doctrine avec l'âme ou la pensée de l'homme. Il ne croit pas à la vérité en soi, il ne se demande donc pas si une croyance est vraie, raisonnable, mais seulement si elle a pour elle ce qui parle aux yeux, la force, l'éclat, la popularité, le succès; c'est uniquement par ce côté extérieur qu'il la juge. Ainsi, quand il aborde la grande idée de l'unité divine, il ne recherche pas, comme les illustres philosophes de l'antiquité, si elle est bien fondée aux yeux de la raison et de la conscience. Ces considérations lui sont souverainement indifférentes. Ecoutons-le parler : « Où est-il, qu'est-il, ce Dieu unique, ce Dieu solitaire et délaissé [1] ? Quelle

[1] « Unde autem est, quis ille, aut ubi? Deus unicus, solitarius, destitutus. » (Minut. Felix, *Octav.*, c. X.)

république, quel royaume l'a connu? Il n'a pas même trouvé un refuge dans la superstition romaine. » Un Dieu solitaire et délaissé ne peut être un Dieu véritable, il est condamné par cela seul. Le païen n'a pas assez de moqueries pour l'idée d'une providence à laquelle rien n'échappe. C'est pour lui une divinité importune, curieuse jusqu'à l'effronterie, et il demande comment, surveillant l'ensemble, elle pourra suivre les détails, ou comment, partagée entre tous les détails, elle s'occupera de l'univers.

Maudite par le monde, la religion chrétienne le maudit en retour et annonce sa fin prochaine dans les flammes d'un terrible incendie, tandis qu'elle promet la résurrection à ses sectateurs. « Double folie, s'écrie Cæcilius, fidèle à son scepticisme matérialiste qui ne sort pas des réalités visibles, ils annoncent une fin au ciel et aux astres que nous quittons comme nous les avons laissés, et ils promettent l'éternité à leurs morts, à ceux qui ont disparu, à des êtres qui naissent pour périr[1]. » C'est l'immortalité personnelle qui choque le païen. Il ne mentionne que pour l'écarter l'argument moral tiré de la justice divine, qui ne saurait traiter définitivement le coupable comme l'innocent, et il conclut contre la résurrection ou, pour mieux dire, contre l'immortalité de l'âme par cette parole digne d'un épicurien : « Tant de générations se sont succédé, tant de siècles se sont écoulés; qui est jamais revenu du

[1] Gemina dementia! Cœlo et astris quæ sic relinquimus ut invenimus interitum denunciare, sibi mortuis æternitatem repromittere. » Minut. Felix, *Octav.*, c. XI.

tombeau [1]? » Pour un tel homme, le succès immédiat est le seul critère du bien et du vrai. Une religion qui amène après elle tout un cortége d'humiliations et de douleurs, qui a pour symbole une croix, et dont on peut suivre la trace au sang répandu de ses sectateurs, est nécessairement fausse. Cæcilius ne comprend pas un Dieu pour lequel la cause vaincue ne soit pas la mauvaise cause. « Où est ce Dieu, dit-il, qui peut secourir les morts tandis qu'il ne fait rien pour les vivants? Les Romains, sans lui, ne commandent-ils pas, ne règnent-ils pas? Ne dominent-ils pas le monde et vous-mêmes [2]?

Aux yeux de celui qui considère la souffrance comme une malédiction et une honte, l'austérité sera un crime. Aussi Cæcilius n'a-t-il que des paroles d'indignation pour la morale chrétienne. « Vous vous abstenez, s'écrie-t-il, des voluptés honnêtes, vous ne voulez ni de nos spectacles ni de nos pompes, ni de nos festins publics. Vous ne couronnez pas vos têtes de fleurs [3], vous ne répandez pas de parfums sur vos corps. Pâles, tremblants [4], combien vous êtes dignes de pitié! Malheureux qui ne ressuscitez point et qui en attendant ne vivez pas [5]. Cessez enfin d'interroger le maître des cieux. — Contentez-vous de regarder à vos pieds [6]. »

[1] Minut. Felix, *Octav.*, c. XI.

[2] « Ubi Deus ille qui subvenire reviviscentibus potest, viventibus non potest. » (*Id.*, c. XII.)

[3] « Non floribus caput nectitis. » (*Id.*, c. XII.)

[4] « Pallidi, trepidi. » (*Id.*)

[5] « Ita nec resurgitis, miseri, nec interim vivitis. » (*Id.*)

[6] « Satis est pro pedibus adspicere. » (*Id.*)

Cæcilius termine en parodiant ce mot de Socrate : « Ce qui est au-dessus de nous n'est pas pour nous[1]. » Le jugement porté sur le christianisme par ce païen honnête homme, justifie par son inintelligence cette grande parole du Christ : « *Je suis d'en haut, vous êtes d'en bas.* » En effet la religion nouvelle, vue d'en bas, devait apparaître sous ces couleurs ridicules. Nous retrouvons ici un écho de ce rire moqueur qui interrompit Paul à l'aréopage, quand il vint à parler de la résurrection. Cæcilius s'appelait Légion et il nous a initiés aux idées courantes des hommes d'esprit de son temps.

Le christianisme rencontrait parmi les Juifs une opposition plus acharnée encore que parmi les païens[2]. Le traité *Ad Judæos*, attribué à Tertullien, et le dialogue de Justin avec Tryphon nous initient à la polémique de la synagogue. Elle roulait sur trois points principaux. Tout d'abord les Juifs reprochaient aux chrétiens d'abandonner ou de rejeter les glorieuses institutions du mosaïsme et de se confondre ainsi avec le paganisme. « Ce qui nous étonne le plus, disaient-ils, c'est que vous, qui prétendez à une piété exceptionnelle, vous ne différiez en rien des païens. Vous n'observez ni les fêtes, ni les sabbats, vous n'avez point la circoncision. Vous vous imaginez plaire à Dieu en ne faisant rien de ce qu'il commande[3]. » En second lieu,

[1] « Quod supra nos, nihil ad nos. » (Minut. Felix, *Octav.*, c. XIII.)
[2] Voir Tschirner, *Gesch. der Apol.*, p. 181-189.
[3] Οὐδὲ διαλλάσσετε ἀπὸ τῶν ἐθνῶν τὸν ὑμέτερον βίον· ὅμως ἐλπίζετε τεύξασθαι ἀγαθοῦ τινὸς παρὰ τοῦ θεοῦ μὴ ποιοῦντες αὐτοῦ τὰς ἐντολάς. (Justin, *Dial. cum Tryph.*, p. 227, c.)

les Juifs tout en admettant que les prophètes avaient bien annoncé un Messie, ne voulaient pas en reconnaître les caractères dans la personne de Jésus-Christ. Son humilité les repoussait[1]. Ils en appelaient à leurs livres saints et citaient de préférence l'oracle qui annonçait que le Messie serait précédé d'Elie ressuscité. Ils rappelaient aussi les tableaux brillants que l'Ancien Testament avait tracés de l'âge du Messie et ils comparaient à ces radieuses descriptions les abaissements d'un Christ crucifié. « Au lieu d'être revêtu de gloire, disaient-ils, votre prétendu Christ est tellement couvert d'opprobre, qu'il est tombé sous le coup des pires malédictions de la loi divine, car il a été mis en croix[2]. » Les Juifs opposaient ainsi leur propre crime au Sauveur du monde, et fidèles à leur matérialisme théocratique, ils lui reprochaient ses souffrances, comme si elles n'avaient pas été dépeintes d'avance par Esaïe. Enfin la doctrine de la divinité du Christ froissait leur monothéisme étroit. Ils ne pouvaient admettre qu'il fût Dieu à côté de Dieu, comme le portait le quatrième Evangile[3]. Telles étaient leurs principales objections diversifiées à l'infini par leur esprit subtil et leurs arguties de rabbin. Ils s'attaquaient avec assez d'habileté aux interprétations exégétiques de l'Ancien Testament qui avaient cours dans l'Eglise et à la crédibilité du récit évangélique.

[1] « Non et nunc adventum ejus expectant, nec alia magis inter nos et illos compulsatio est, quam quod jam venisse non credunt. » (Tertull., *Apol.*, 21.)

[2] 'Εσταυρώθη γάρ. (Justin, p. 249. Comparez p. 317.)

[3] *Id.*, p. 274.

§ II. — *La polémique des philosophes contre le christianisme.*

A. — Lucien de Somosate.

Chacune des diverses écoles qui se partageaient l'influence dans la société païenne a attaqué le christianisme à son point de vue spécial, et celui-ci a dû faire face à ces adversaires de toute sorte. L'épicuréisme impie, le platonisme orgueilleux, la théosophie orientale et le subtil et mystique panthéisme d'Alexandrie l'ont tour à tour battu en brèche. Plus ses adversaires se rapprochaient d'un paganisme épuré, plus ils mettaient d'amertume et de passion dans leur polémique. La rivalité en effet ne pouvait exister entre un athéisme cynique et le spiritualisme chrétien, pas plus que l'on ne verra la guerre éclater entre des peuples placés aux deux extrémités du monde. Au contraire, malgré des différences profondes et radicales, le néoplatonisme et le christianisme prétendaient répondre aux mêmes aspirations, et les philosophes d'Alexandrie savaient bien que pour conquérir l'empire moral du monde, ils devaient supplanter les représentants de la religion nouvelle. Voilà pourquoi Porphyre, esprit bien supérieur à Lucien, combattra l'Eglise avec une ardeur plus grande, mais aussi il l'honore par son inimitié même, car il montre qu'il a compris sa puissance, tandis que le cynique railleur la confond dédaigneusement avec les honteuses superstitions de son temps qu'il se contente de bafouer sans pitié.

Pour comprendre l'attitude de Lucien vis-à-vis du christianisme il faut se rendre compte de ses opinions sur la religion en général, car le christianisme n'est pour lui qu'un cas particulier de la folie religieuse et il ne lui accorde pas même le privilége d'une opposition plus marquée ou d'un persiflage plus amer. On conçoit que les hommes que n'entraînait pas la réaction païenne et qui avaient conservé la liberté de leur esprit dans ce débordement inouï des superstitions de tous les pays, devaient trouver une ample matière à la moquerie dans le spectacle bizarre offert alors par le monde gréco-romain. Semblables à un convive demeuré de sang-froid devant une scène d'ivresse à la fin d'un festin, ils étaient à la fois dégoûtés et amusés par les manifestations étranges du sentiment religieux de plus en plus surexcité et défiguré jusqu'au monstrueux. Pour celui qui n'a aucun souci des aspirations profondes et de l'infinie tristesse de l'âme humaine tant qu'elle n'a pas retrouvé son Dieu, il n'est pas de comédie plus bouffonne que ces grandes crises religieuses où tous les rêves sont favorablement accueillis, où tout imposteur est sûr de réussir auprès d'esprits enflammés de désir et d'espoir. Les railleurs ne savent pas découvrir ce qu'il y a de grandeur dans ces époques qui sont chargées d'ensevelir un monde et d'en enfanter un autre. Ils ne voient que la bizarrerie des cultes qui se mélangent avant de mourir, et que les tromperies des charlatans et des magiciens exploitant la crédulité publique; ils ne s'arrêtent qu'aux décors du théâtre, au costume singulier des acteurs, sans se soucier du

drame religieux qui se joue sous leurs yeux et dont les plus émouvantes péripéties se produisent précisément dans ces temps de rénovation et d'attente qui prédisposent à toutes les illusions et à toutes les chimères; ils rient du bout des lèvres, s'ils ont l'esprit raffiné; à grands éclats, s'ils sont de francs cyniques. Ils ne se contentent pas de railler les ridicules de leur époque; ils profitent du discrédit des croyances anciennes pour les attaquer sans scrupule, et comme ils ne mettent point à leur place les dieux nouveaux ou étrangers qui ont obtenu la faveur de leurs contemporains, ils servent efficacement la cause de l'impiété. L'humanité n'a pas de pires ennemis que ces moqueurs impitoyables qui se réjouissent de tout ce qui périt. Les défenseurs des vérités nouvelles qui viennent remplacer de vieilles erreurs sont quelquefois tentés de s'appuyer sur eux dans leur lutte contre la superstition et le préjugé, et d'emprunter les traits mordants dont ils les ont accablés. C'est ainsi que les Pères se sont plus d'une fois inspirés de Lucien dans leur polémique contre le paganisme. Il n'était pas de pire tactique, car Lucien, comme tous ses pareils, ne se contentait pas d'extirper l'ivraie du champ; il enlevait en même temps la terre végétale. Il ne détruisait pas seulement la superstition, mais encore la faculté même de croire. L'âme humaine, quand il y a passé, ressemble à ces campagnes ravagées où l'on a semé le sel; elles n'ont plus de mauvaises herbes, mais elles sont vouées à une stérilité absolue. Il y a quelque chose de plus déplorable que de croire à l'erreur, c'est de ne croire à

rien; voilà l'erreur essentielle, l'égarement fondamental, l'obstacle invincible à la vérité. Aussi, selon nous, Lucien a fait plus de mal au christianisme par la manière dont il a renversé les superstitions païennes que par ses attaques directes. Qu'on ne s'y trompe pas; un tel homme était l'ennemi par excellence, même quand il détruisait ce que le christianisme voulait détruire, parce qu'il détruisait en même temps ce qui est le point d'appui de toute vérité, ce qu'on peut appeler le sentiment religieux élémentaire, le souci des choses éternelles, la soif de l'infini et du divin. Nous ne nous occuperons donc pas seulement de celui de ces écrits où il s'attaque au christianisme, nous caractériserons l'ensemble de ses œuvres parce qu'il n'est presque pas une page de lui qui n'ait été une insulte à la religion en soi. Nous nous convaincrons que le christianisme ne doit jamais chercher ses précurseurs ou ses appuis sur le banc des moqueurs; il ne les trouve pas parmi ceux qui rient des misères humaines, mais parmi ceux qui pleurent et se lamentent. C'est du désert où luttent les Jean-Baptiste qu'ils lui viennent et non d'une salle de festin où des convives avinés se livrent à une impure gaieté.

Lucien naquit à Samosate, en Syrie, vers l'an 137 après Jésus-Christ. Sa longue carrière ne s'acheva qu'au commencement du siècle suivant et il assista ainsi au double mouvement qui, d'une part, emportait les esprits vers la religion de l'avenir, et, de l'autre, les ramenait aux pires superstitions du passé. Grâce aux nombreux voyages qu'il fit en Orient et en Occi-

dent, aucune des excentricités de son temps ne lui échappa : nul homme ne connut mieux son époque, si du moins c'est bien connaître son siècle que de n'en voir que le côté ridicule ou honteux et d'en ignorer l'inspiration profonde. Doué d'un esprit vif et mordant, échappant à l'influence des rhéteurs par le génie satirique, à la vulgarité par l'élégance et la finesse du style, Lucien sut donner une valeur artistique jusqu'aux débauches de son imagination souillée. Il s'est plu, dans son *Lucius*, dans ses dialogues des *Courtisanes* et dans son dialogue des *Amours*, à remuer la fange la plus abominable du paganisme. Franchement épicurien, étranger à toute notion de morale, désireux uniquement de plaire et d'amuser, il s'est complu dans ces peintures licencieuses que les générations blasées recherchent avec avidité. Ces pages infâmes rentrent dans la littérature comme certaines fresques de Pompéi rentrent dans l'art : ce sont des ornements de mauvais lieux et des enseignes de lupanars. Cette veine impure qui traverse tous les écrits de Lucien ne suffirait malheureusement pas à leur donner un caractère d'originalité bien marquée, car elle se retrouve chez presque tous les écrivains de la décadence. Ce qui le distingue surtout, c'est ce qu'on peut appeler une universelle impiété, le mépris de toute grandeur, de toute gloire, de toute supériorité. Personne n'a pratiqué comme lui le *Nil admirari*. Si l'on excepte quelques pages sensées et qui ne manquent pas d'élévation sur la manière d'écrire l'histoire, dans lesquelles il combat avec une raison spirituelle l'emphase oratoire

et réduit la tâche de l'histoire à n'être qu'un miroir poli et brillant qui reflète les faits, théorie éloquemment développée de nos jours par un illustre écrivain; si l'on met à part quelques pensées élevées sur la bonne philosophie dans le dialogue d'*Hermotinus*[1], on ne peut voir dans toute l'œuvre de Lucien qu'un long et cruel persiflage, tantôt charmant et étincelant, lorsqu'il s'attaque à des ridicules ou à des sottises qui méritaient d'être flagellés; tantôt injuste et calomnieux, mais toujours animé au fond d'une inspiration mauvaise. Qu'il raille impitoyablement les rhéteurs, vrais marchands de paroles, qui ne vendent qu'une denrée frelatée malgré les épices dont ils la relèvent; qu'il dénonce, dans son *Alexandre*, les friponneries des magiciens et nous révèle quelques-unes des supercheries des prêtres, leurs alliés, on ne peut que l'approuver. Mais son ambition dominante n'est pas d'être simplement un comique excellent et un critique sensé : ce qu'il veut avant tout, c'est, nous le répétons, renverser toute grandeur humaine ou divine, c'est saper ou salir toute admiration, c'est détruire avec l'idole le sentiment du divin, avec la superstition la croyance à un monde supérieur, avec la sophistique la philosophie. Ce qu'il hait au fond, c'est l'idéal, c'est tout ce qui dépasse la réalité terrestre, tout ce qui agite l'âme humaine, tout ce qui lui fait pressentir et chercher autre chose que le plaisir, tout ce qui dérangerait le voluptueux festin, image de la vie épicurienne.

[1] M. Talbot, page VII de l'Introduction de sa traduction de Lucien, nous semble leur donner beaucoup trop d'importance.

Ses attaques contre le paganisme sont animées de cette inspiration malfaisante; son glaive a deux tranchants, l'un qui atteint la superstition et l'autre qui atteint le cœur lui-même dans ses plus nobles fibres. On peut comparer l'œuvre de Lucien au poëme immortel du Dante pour l'étendue et la variété des sujets; c'est aussi une comédie gigantesque qui comprend trois mondes, seulement elle n'est pas divine, et elle ne nous fait entendre qu'un rire amer et dégradant. Ce n'est pas Virgile, le poëte aux larmes sacrées, qui sert de guide à l'implacable moqueur, comme pour le grand Florentin, c'est Diogène ou Ménippe, le cynique, dont la dent venimeuse s'attaque à tout ce qui a été honoré, admiré et adoré sur la terre et dans le ciel. Parcourons rapidement sur ses pas les cercles du monde païen; nous comprendrons alors le jugement qu'un tel homme a porté sur le christianisme.

Les *Dialogues des morts* sont consacrés à une revue de toutes les gloires de l'ancienne Grèce. Les héros fabuleux comme les grands princes passent tour à tour devant le cynique et ne disparaissent qu'après avoir reçu une flétrissure. Achille, Ajax, Agamemnon, sont réduits à la plus mince valeur; Alexandre est traîné aux gémonies. La grandeur poétique comme la grandeur historique sont également sacrifiées. Lucien éprouve un vif plaisir à déchirer les voiles brillants de la poésie homérique qui enveloppaient les commencements héroïques et fabuleux de l'histoire de la Grèce, comme les nuages pourprés recouvrent la campagne au matin. Il souffle en quelque sorte sur toutes ces

visions charmantes : « Sachez, dit Euphorbe, l'ancien héros troyen, en parlant de la grande épopée d'Homère, sachez qu'il n'y a rien eu là de si merveilleux. Ajax n'était pas si grand, ni Hélène si belle qu'on vous le donne à croire[1]. » Dans un de ses plus spirituels dialogues, un homme nommé Mycelle, transformé en coq, tire un infortuné dormeur du plus agréable rêve par ses cris perçants : c'est le rôle que joue Lucien à l'égard de la Grèce, plongée si longtemps dans un poétique enchantement par les légendes de son âge héroïque. Les paroles que le satiriste met dans la bouche du pauvre songeur réveillé s'appliquent parfaitement à lui-même : « Oiseau de malheur, à la voix aigre et criarde, s'écrie le dormeur, tu m'as réveillé dans un rêve de bonheur ; que Jupiter te confonde[2] !... » Jupiter a trop à faire à se défendre des railleries dont il est l'objet pour penser à confondre qui que ce soit. Les héros doivent se trouver ménagés en se comparant à lui. Les dialogues *sur les dieux* peignent les immortels sous les couleurs les plus ridicules. Tantôt nous assistons aux querelles de ménage de Junon et de Jupiter; ce dernier apparait comme un vieux libertin, irritable et faible, jouet des plus viles passions. Vénus reproche à l'Amour toutes ses irrévérences envers le père des dieux et lui demande comment il a osé le pousser aux actions les plus honteuses, aux métamorphoses les plus avilissantes; ne l'a-t-on pas vu prendre tour à tour les

[1] Ἐγὼ δὲ τοσοῦτον σοὶ φήμι ὑπερφύες μηδὲν γενέσθαι τοτέ. (Lucien. Edition Didot, p. 498.)
[2] *Id.*, p. 491.

cornes du taureau, les ailes du cygne ou de l'aigle ; et même se transformer en pluie d'or? Esculape et Hercule se disputent comme deux gladiateurs avinés, et l'Olympe a toutes les allures d'une maison très suspecte. La verve railleuse de Lucien contre les dieux éclate surtout dans deux dialogues qui ont pour titre le *Jupiter tragique* et *Jupiter confondu*. Le premier est son chef-d'œuvre. Nous en donnons une rapide analyse, parce qu'il montre parfaitement dans quel esprit son auteur s'attaquait aux antiques croyances de sa patrie.

Une dispute s'est engagée à Athènes sur les dieux. Leur cause doit être solennellement plaidée devant le peuple entier. De là une vive émotion dans l'Olympe. Jupiter a grand'peur, car l'avocat des dieux n'est pas fort et de sa plaidoirie dépend l'entretien des immortels, lesquels, s'il succombe, pourront jeûner de viandes grasses et d'encens. Jupiter se lamente amèrement, et dans l'excès de son effroi, il ne parle plus qu'en vers comme un acteur tragique. Junon, qui le voit dans un trouble extrême, lui dit aigrement : « Je reconnais, père, que tu as quelque nouvel amour en tête. » Jupiter lui ferme la bouche en prononçant cette parole significative : « Les affaires des dieux sont au plus mal[1]. » La discussion entre le stoïcien *Timoclès* et l'épicurien *Damis* est un terrible danger pour l'Olympe. Que faut-il faire pour se défendre? Le conseil général des dieux est convoqué. Ils arrivent en cohue en demandant à grands cris le nectar et l'am-

[1] Ἐν ἐσχάτοις τὰ θεῶν πράγματα. (Lucien, Edition Didot, p. 474).

broisie[1]. Jupiter expose le cas. Chose étrange! L'épicurien trouve un allié inattendu dans l'Olympe. *Momus*, son digne patron, déclare qu'il partage les idées de Damis. Il fait honte aux dieux de laisser par incurie les hommes bons dans le malheur, tandis que les méchants triomphent. « Avouons-le, dit-il, nous ne sommes attentifs que quand il s'agit de savoir si l'on nous a fait quelques sacrifices[2]. » Les autres dieux parlent à leur tour. Neptune s'exprime en brutal : « Je pense, dit-il, qu'il faut en finir avec ce Damis[3]. » N'était-ce pas le grand argument de l'époque, celui que le paganisme opposait sans cesse à la religion nouvelle? La foudre, l'eau, tout est bon aux yeux du dieu marin pour administrer cette preuve concluante : c'est un moyen expéditif de se débarrasser de ces déplaisantes controverses. « Ton avis sent le thon, » lui dit Jupiter, et il lui adresse cette remarquable parole : « C'est une idée grossière, que celle d'exterminer un adversaire avant le combat, car il meurt sans avoir été vaincu, laissant la discussion indécise et pendante[4]. » Le monde païen eût dû se souvenir de cette excellente maxime dans sa conduite à l'égard des chrétiens. Apollon opine à son tour et il reconnaît tristement que l'avocat des dieux ne sait pas s'exprimer clairement; sur quoi Minos le raille impitoyablement, lui, le dieu des oracles am-

[1] Ποῦ αἱ ἑκατόμβαι; (Lucien. Edition Didot, p. 477.)

[2] Τὰ δ' ἄλλα κατὰ ῥοῦν φέρεται ὡς ἂν τύχῃ. (*Id.*, p. 481.)

[3] Φημὶ δεῖν τὸν Δᾶμιν τοῦτον ἐκποδὼν ποιήσασθαι. (*Id.*)

[4] Καὶ κομιδῇ παχὺ προαναιρεῖν τὸν ἀνταγωνιστὴν, ὡς ἀποθάνῃ ἀήττητος, ἀμφήριστον ἔτι καὶ ἀδιάκριτον καταλιπὼν τὸν λόγον. (*Id.*, p. 481.)

bigus. Quant à Hercule, il ne propose rien moins que de jeter sur le crâne du philosophe qui les embarrasse les débris du portique sous lequel a lieu la discussion. Jupiter fait remarquer que le moyen est par trop vulgaire.

A bout d'expédients, les dieux sont réduits à prêter l'oreille à la dispute qui s'engage précisément avec une grande vivacité. Jupiter conseille à son avocat de multiplier les injures. « Ta force, lui dit-il, est dans les outrages[1]. » Ce genre d'apologie n'a été que trop goûté dans tous les temps. L'avocat des dieux, embarrassé par les objections de son adversaire contre la providence divine, fait immédiatement appel à la force brutale. « Eh quoi! dit-il à ses auditeurs, vous supportez de telles paroles et vous ne lapidez pas ce misérable[2]! » Damis objecte très spirituellement qu'il faut laisser aux dieux le soin de se venger eux-mêmes. La discussion sur la Providence se prolonge mais tourne de plus en plus au désavantage du défenseur de l'Olympe. En vain il invoque l'ordre du monde; l'épicurien répond qu'il n'est rien moins qu'évident que ce soit un ordre établi par les dieux; le consentement universel des peuples ne prouve rien, car rien n'est plus contradictoire que leurs idées religieuses; les bœufs, les singes et les chats ont autant d'adorateurs que les dieux olympiens! Bien sot qui se fiera aux oracles menteurs où l'on s'imagine entendre la voix de la divinité. Le croyant demande à l'incrédule

[1] Lucien. Edition Didot, p. 485.

[2] Ταῦτα ἀκούοντες ἀνέχεσθε καὶ οὐ καταλεύσετε τὸν ἀλιτηρίον. *Id.*, p. 485.)

s'il a jamais vu un navire voguer sans pilote. Damis répond que jamais navire dirigé par un pilote n'a marché aussi mal que la maudite galère où nous sommes embarqués. Toute cette polémique est entremêlée des sarcasmes de Momus. Les dieux se consolent en exprimant l'espoir que cette dispute fâcheuse ne dépassera pas les frontières de l'Attique. Mais Jupiter branle la tête en vieillard chagrin. « Je préférerais, dit-il, un seul défenseur comme Damis à six cents Babyloniens orthodoxes. »

Dans ce dialogue, Lucien ne s'est pas seulement attaqué aux superstitions païennes, mais encore à ce qui est la base de toute religion, à la providence, à la justice divine; sous l'excroissance maladive, son scalpel a atteint le centre même de la vie. Le dialogue intitulé *Jupiter confondu* présente un caractère identique : c'est la religion en soi, bien plus que telle ou telle forme religieuse que l'implacable railleur s'efforce de détruire. Ici le débat n'a pas lieu simplement entre deux philosophes ; Jupiter est directement aux prises avec un philosophe cynique. Celui-ci lui demande s'il est vrai que la nécessité soit au-dessus de lui, et que lui, le grand dieu, doive reconnaître le pouvoir des Parques. Le majestueux olympien est obligé de répondre affirmativement; le cynique en conclut hardiment que les hommes seraient bien insensés de prodiguer des sacrifices à des dieux qui n'en sont pas [1]. Il ne faut

[1] Εἰ πάντων αἱ Μοῖραι κρατοῦσι, τίνος ἕνεκα ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι θύομεν; (Lucien. Edition Didot, p. 469.)

plus adorer que les Parques, les grandes souveraines du monde. Jupiter objecte que les sacrifices doivent être offerts par reconnaissance envers les dieux. Le philosophe demande où est le prétexte à la reconnaissance. Comment serions-nous redevables du bonheur à des dieux qui ne savent pas se le donner à eux-mêmes? Tout n'arrive-t-il pas par le destin? Les dieux sont-ils autre chose que ses ministres dociles? Jupiter, embarrassé, invoque sa foudre contre son contradicteur qui lui répond, en souriant, qu'il n'en dispose pas à son gré, et qu'il ne saurait la lancer sans la permission des Parques. Il finit par se moquer des peines de la vie future; de quel droit châtier des crimes irresponsables? « Minos, dit-il, ne doit punir personne, car nous autres hommes nous ne faisons rien par notre volonté; nous sommes soumis aux ordres d'une nécessité inévitable. Si quelqu'un commet un meurtre, c'est elle qui le commet; si l'on est sacrilége, on ne fait que ce qu'elle a décidé; d'où il suit que, si Minos veut juger avec équité, il doit punir la destinée au lieu de Sisyphe, et la Parque au lieu de Tantale. Quel mal, en effet, ces hommes ont-ils commis? Ils ont obéi à des ordres. » La logique de Lucien est irréprochable; le dogme du fatalisme était au fond du paganisme hellénique, et le vieux sphinx égyptien était caché derrière l'autel des dieux de l'humanisme. Seulement pendant longtemps, par une bienheureuse inconséquence, le génie grec avait réagi contre ce triste dogme de la nécessité, legs de l'Orient. La conscience avait élevé la voix, la liberté morale s'était affirmée, et un idéal religieux plus pur

était apparu. Au temps de Lucien il n'en était plus de même; la Grèce vieillie revenait à la servitude de son enfance; elle se pliait de nouveau sous le joug du fatalisme inséparable des religions de la nature. Lucien se hâte d'exploiter, dans le sens de l'irréligion et de l'impiété, ce dogme funeste, et le présente sans aucun contre-poids; il en tire les conséquences extrêmes, et il proclame l'irresponsabilité de l'homme; avec la liberté de l'âme il renverse la pierre fondamentale sur laquelle repose toute morale et toute croyance religieuse.

La philosophie a provoqué ses railleries tout autant que la religion. Là encore ce n'est pas tant à une manifestation particulière qu'il s'attaque qu'à la noble tendance de l'âme humaine qui a présidé à la formation de toutes les écoles. Il bafoue la philosophie en soi, c'est-à-dire le désir, la recherche des vérités supérieures. S'il s'était contenté de railler les philosophes inconséquents de cette époque, il n'eût mérité aucun reproche. Il usait des droits d'un écrivain satirique en flagellant ces hommes qui démentaient grossièrement leur enseignement par leur conduite, comme ce philosophe mis en scène dans le *Timon d'Athènes*, qui prêche la sobriété dans une orgie, et qui est ramené et mis au lit par ceux qu'il a catéchisés, et catéchise encore dans son ivresse. Le portrait qu'il fait de ce faux sage est plein d'esprit et de vérité. « Voici, dit-il, l'homme à l'austère vêtement, à la démarche modeste qui porte la sagesse sur son manteau. Ecoutez-le le matin. Il ne tarit pas en dis-

cours sur la vertu, en invectives contre la mollesse. Mais à peine a-t-il été aux bains et s'est-il assis au festin, à peine a-t-il bu dans la large coupe qu'un esclave lui présente, que l'on dirait qu'il a goûté l'eau du Léthé; il fait tout ce qu'il a condamné le matin. Il se jette comme un oiseau de proie sur les mets pour s'en repaître tout seul, il arrache les plats à ses voisins de table, et, le menton trempé de sauce, il dévore comme un chien; on le voit courbé sur les coupes, comme s'il y cherchait la vertu[1]. Il prend peine à ne rien laisser qui se puisse manger. » C'est ainsi qu'il approfondit son sujet. « Quand il est ivre, comme il a le vin raisonneur et disert, ses discours du matin sur la sobriété lui reviennent en mémoire, et il les balbutie d'une langue épaisse. » Enfin on l'emporte de table, s'accrochant de ses deux mains à la joueuse de flûte. A jeun, personne ne peut lui disputer la palme du mensonge, de l'audace et de l'avarice. C'est le premier des flatteurs et des parjures. La fausseté le précède, l'impudence le suit. Au demeurant, c'est l'homme le plus sage, le plus parfait, le meilleur ami de la vérité.

Lucien ne se contente pas longtemps d'une raillerie équitable, car ce n'est pas tant la mauvaise philosophie que la bonne qu'il veut percer de ses traits moqueurs. Son fameux dialogue de l'*Encan des philosophes* prodigue les sarcasmes aux plus nobles comme aux plus vils représentants de la philosophie antique; cette confusion est le meilleur moyen de la discréditer. Nous

[1] Καθάπερ ἐν ταῖς λοπάσι τὴν ἀρετὴν εὑρήσειν προσδοκῶν. (Lucien. Edition Didot, p. 36.)

sommes introduits dans un vaste marché à esclaves où Mercure procède, au nom de Jupiter, à la vente de divers philosophes. Socrate, Epicure, Pythagore, Diogène, Démocrite, Héraclite, Chrysippe, Pyrrhon, sont vendus, et chacun cherche à se surfaire auprès de l'acheteur. Lucien tourne cette scène de marché en une sorte de comédie philosophique, dans laquelle chaque système est l'objet d'une mordante critique. Celle qu'il fait du pyrrhonisme est excellente; c'est la partie irréprochable du dialogue.

L'ACHETEUR. — Que sais-tu?

PYRRHON. — Rien.

L'ACHETEUR. — Comment cela?

PYRRHON. — Parce que rien ne me semble exister réellement.

L'ACHETEUR. — Nous ne sommes donc rien?

PYRRHON. — Je ne puis le dire.

L'ACHETEUR. — Tu ne sais pas si tu es quelque chose?

PYRRHON. — Cela moins que tout le reste.

L'ACHETEUR. — O douteur éternel! mais à quoi bon cette balance?

PYRRHON. — Je compare les raisons diverses des choses; je les pèse, je les égalise, et, quand les deux plateaux sont égaux, je ne puis naturellement rien décider.

L'ACHETEUR. — Quel est le terme de ta science?

PYRRHON. — Ne rien savoir, ne rien écouter, ne rien voir [1].

[1] Ἡ ἀμαθία, καὶ τὸ μήτε ἀκούειν μήτε ὁρᾷν. (Lucien. Edit. Didot, p. 153.)

Le chaland, après l'avoir acquis, lui pose cette question : « Est-il sûr que je t'aie acheté? »

PYRRHON. — Ce n'est pas clair [1].

L'ACHETEUR. — Comment? J'ai donné l'argent.

PYRRHON. — Je ne me prononce pas, — je doute encore.

Lucien oppose sans cesse le bon sens populaire aux idées métaphysiques qui le contredisent, non-seulement par leur subtilité, mais souvent aussi par leur élévation. La métempsycose, la théorie des idées de Platon, l'imperturbable sérénité stoïcienne, sont tour à tour l'objet de ses railleries. Le mauvais esprit qui a inspiré ce dialogue se manifeste clairement dans la partie qui est consacrée à Socrate.

MERCURE. — Qui achète cette perle?

L'ACHETEUR. — Que sais-tu le mieux?

SOCRATE. — J'aime les enfants.

L'ACHETEUR. — Comment t'achèterai-je? j'ai besoin d'un pédagogue pour un bel enfant?

SOCRATE. — Personne ne me vaut à cet égard. Ce n'est pas des corps, c'est des âmes que je suis amoureux.

L'ACHETEUR. — Tu me contes des choses incroyables!

SOCRATE. — Je le jure par le chien et le platane.

L'ACHETEUR. — Par Hercule! tu évoques d'étranges dieux!

SOCRATE. — Ce sont pourtant des dieux.

L'ACHETEUR. — Tu as raison; mais comment as-tu appris à les connaître?

[1] Ἄδηλον.

SOCRATE. — J'habite une cité que je me suis formée, une république nouvelle à laquelle j'ai donné des lois.

L'ACHETEUR. — Cite-moi une de ces lois?

SOCRATE. — Ecoute ce que j'ai statué sur les femmes. Elles sont communes à tous.

L'ACHETEUR. — Quel est le résumé de ta vie?

SOCRATE. — Les idées sont les formes et les exemplaires des choses. Tout ce que tu vois, la terre, la mer, tout a son idée supra-sensible et invisible.

L'ACHETEUR. — Où sont ces idées?

SOCRATE. — Nulle part, car si elles étaient quelque part, elles ne seraient pas.

C'est par ces traits ridicules, que la plus grande école de l'antiquité est caractérisée; son chef illustre est traîné dans la boue, et les pires calomnies de ses meurtriers sont développées avec complaisance. Tous les philosophes sont vendus à vil prix. Un seul est payé convenablement : c'est Pythagore. N'en cherchez pas la raison dans son austérité si vantée, dans la pureté de ses mœurs, dans l'élévation de sa doctrine. Non, si pour lui l'enchère monte assez haut, c'est que l'on a découvert qu'il a une cuisse d'or, comme le portait la légende. Etait-il possible de montrer plus de dédain à la sagesse antique? Ne nous y trompons pas, la haine, le mépris de la philosophie sera toujours un symptôme des plus tristes, il dénote l'oubli d'un monde supérieur et divin, et il conduit à un matérialisme abject. Bien loin qu'il profite au christianisme, comme on l'a pensé quelquefois, il mine son point d'appui naturel dans l'esprit humain. L'attitude de

Lucien à l'égard de la religion nouvelle le prouve suffisamment [1].

Nous l'avons dit, il se distingue des écrivains de son temps qui ont combattu l'Eglise, par une modération relative où perce plus de dédain que d'indulgence. La grande âme de Tacite, passionnément attachée à l'antique patrie romaine, n'a vu dans le christianisme qu'une nouveauté impie qui tendait à saper les bases d'un ordre social d'autant plus regretté que le présent était plus détesté. Lucien était trop indifférent aux destinées de sa patrie pour partager de tels sentiments, et il était trop éloigné du spiritualisme chrétien pour le combattre comme une secte rivale. Il n'a vu dans le christianisme qu'une des manifestations les plus bizarres de ce besoin des nouveautés religieuses qui tourmentait ses contemporains et les traînait à la suite de tous les imposteurs religieux. Son traité sur *Alexandre le faux prophète* était destiné à démasquer les sortiléges de la magie orientale et à peindre les ruses grossières de ces magiciens éhontés qui exploitaient si largement la crédulité publique. De la superstition païenne il passe, dans son *Pérégrinus*, à la superstition chrétienne.

On ne peut voir dans le *Pérégrinus* un simple récit. S'il est certain que le héros de l'aventure rapportée par Lucien a existé, il n'est pas moins certain que l'aventure elle-même est une invention du satiriste,

[1] Voir, sur ce sujet, un excellent article de Planck, dans les *Studien und Kritik.*, p. 826. 1851. (*Lucian und das Christenthum.*) Voir aussi Baur, *Das Christenthum der drei ersten Jahrhundert.*, p. 396-402.

qui cherche à couvrir de ridicule la mort courageuse des chrétiens condamnés [1]. Lucien avait dû rencontrer plus d'un héroïque confesseur de la foi dans ses nombreux voyages. Il avait longtemps séjourné en Asie-Mineure; et il avait été témoin des faits rapportés par Pline à Trajan. Il devait aussi avoir une certaine connaissance des saintes Ecritures, comme le prouvent quelques passages de ses écrits [2]. Les couleurs pour tracer un tableau bouffon de la religion nouvelle étaient donc toutes broyées sur sa palette.

Donnons un rapide aperçu de ce curieux écrit, pour mesurer la portée de la polémique de Lucien. Pérégrinus, homme perdu de débauches, souillé de tous

[1] Aulu-Gelle s'exprime ainsi sur Pérégrinus : « Cui postea cognomentum Proteus factum est, virum gravem atque constantem. Multa, hercle, dicere eum utiliter et honeste audivimus. » (*Noct. attic. Epitome*, lib. VIII, c. III). Il ne dit pas un mot de son suicide. Les autres écrivains qui en parlent ont évidemment puisé leurs renseignements dans l'écrit de Lucien. (Voir Planck, p. 836 à 843.) Lucien lui-même, dans d'autres ouvrages, s'exprime avec une grande modération sur Pérégrinus. Ainsi, dans le *Dialogue des fugitifs*, Jupiter reconnaît que Pérégrinus ne méritait pas la mort, et qu'il était, après tout, un brave homme (καὶ τοῦτο μὲν ἴσως). Il est donc évident que Lucien l'a chargé outre mesure pour en faire un personnage de fantaisie. Son récit contient aussi bien des traits qui dénotent la narration fictive; c'est ce qu'on peut inférer de la longueur des discours, de l'avancement rapide de Pérégrinus dans les charges de l'Eglise, et de la procédure étrange suivie à son égard.

[2] Dans le *Philopseudos*, c. X, des guérisons merveilleuses opérées à la suite de l'invocation d'un nom sacré, nous sont rapportées. Au chapitre XI, celui qui est guéri emporte avec lui son lit, comme dans Matthieu, c. IX et Marc, c. II. Au chapitre XIII, il est parlé d'un homme qui marche sur les eaux. Au chapitre XVI, une guérison de démoniaque rappelle plusieurs traits des récits évangéliques. Dans les *Veræ historiæ*, II, 11, la description de la capitale de l'île des Bienheureux nous reporte à celle de la Jérusalem céleste dans Apoc. XXI. (Voir Planck, art. cité, p. 886.)

les crimes, après avoir étranglé son père, erre longtemps en fugitif de lieu en lieu. Il arrive enfin en Palestine, où il entre en rapport avec les chrétiens. Il obtient rapidement un grand crédit auprès d'eux, et se voit promu aux premières charges de l'Eglise. Jeté en prison pour s'être rattaché à une religion proscrite, il est comblé de la part de ses nouveaux frères des témoignages d'une affection enthousiaste. Il reçoit leurs visites et leur présents. A peine sorti de prison, il recommence le cours de ses voyages et de ses infamies; de chrétien il se fait cynique, son séjour en Italie est signalé par de grossiers outrages contre l'empereur: il termine cette carrière honteuse en se faisant élever à Elis un bûcher qui doit être le piédestal de sa gloire, car il y monte en grande pompe devant toute la Grèce assemblée pour les jeux solennels.

Tel est le canevas des moqueries de Lucien contre le christianisme. Si nous examinons avec soin les passages consacrés à dépeindre les adhérents de la religion nouvelle, nous y trouvons un singulier mélange d'impartialité et d'injustice. Les faits ne sont pas défigurés si ce n'est dans la scène finale; ils sont mal interprétés plutôt que dénaturés. Ainsi il n'y a pas vestige chez Lucien des calomnies atroces qui circulaient de son temps sur le culte secret des chrétiens. Toute cette fantasmagorie de l'imagination populaire qui fit couler tant de sang n'a exercé aucune influence sur son esprit. Il rapporte froidement ce qu'il a vu sans y rien ajouter, si ce n'est des remarques satiriques. Aussi rend-il sans s'en douter le plus beau témoignage à la

secte qu'il veut décrier. D'autres verront la grandeur là où il n'a vu que la démence; le témoignage qu'il rend aux plus touchantes vertus chrétiennes est d'autant plus précieux qu'il est plus involontaire. Au fond, toutes les accusations de Lucien en reviennent à une seule : la crédulité des sectateurs du Christ. C'est ce qui devait le plus choquer un philosophe épicurien comme lui. Ils sont les hommes de la foi, tandis qu'il est l'homme de la vue, il y a entre eux et lui toute la distance qui sépare le spiritualisme le plus élevé du matérialisme abject qui ne sait pas dépasser le cercle étroit du visible et s'y enferme résolûment. « Ces misérables, dit-il, se sont persuadés qu'ils sont immortels, et qu'ils vivront toujours [1]. Cette crédulité stupide, qui les amène à croire à une autre vie, les a rendus victimes de la plus étrange imposture. Le fondateur de leur religion est un sophiste obscur mis en croix en Palestine pour avoir introduit un culte inconnu en Judée. Ils adorent ce misérable crucifié et c'est sur sa foi qu'ils ont abandonné la brillante religion des Grecs pour une nouvelle superstition [2]. » Il manquerait quelque chose à la gloire du Christ s'il avait été jugé autrement par un Lucien. Non contents de donner ainsi leur confiance à ce premier imposteur, les chrétiens l'accordent avec une égale facilité à quiconque cherche à les séduire. « S'il vient à se présenter parmi eux un imposteur, un fourbe adroit, il n'a pas de peine à s'enri-

[1] Πεπείκασι γὰρ αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσεσθααι. (*Peregrinus*, c. XIII, Luc., *Op.*, p. 691.)

[2] Τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον σοφιστὴν αὐτῶν προσκυνοῦσι. (*Id.*)

chir fort vite en riant sous cape de leur simplicité. » C'est ce qui a fait la fortune de Pérégrinus. Lucien le représente comme un second Christ ; son autorité sur ses nouveaux frères devint promptement si grande qu'ils ne se considéraient plus vis-à-vis de lui que comme des enfants. « Il fut tour à tour prophète, introducteur des mystères, chef d'assemblée ; il interprétait les livres sacrés, et en composait de nouveaux, si bien que plusieurs le regardèrent comme un dieu, un législateur et un pontife égal au Crucifié [1]. » Pérégrinus sert ainsi à une double fin ; le Christ et ses adorateurs sont tour à tour raillés dans sa personne. L'emprisonnement de l'imposteur fournit l'occasion d'un nouveau tableau satirique. Lucien nous montre les chrétiens se regardant comme frappés dans la personne de Pérégrinus et mettant tout en œuvre pour le délivrer. « Dès le matin on voyait rangés autour de la prison une foule de vieilles femmes, de veuves et d'orphelins [2]. Les principaux chefs de la secte passaient la nuit auprès de lui, après avoir gagné les geôliers à prix d'argent ; ils se faisaient apporter toute sorte de mets et lisaient leurs livres saints. » Evidemment Lucien

[1] Καὶ τί γάρ; ἐν βραχεῖ παῖδας αὐτοὺς ἀπέφηνε προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεὺς καὶ πάντα μόνος αὐτὸς ὢν καὶ τῶν βίβλων τὰς μὲν ἐξηγεῖτο καὶ διεσάφει, πολλὰς δὲ αὐτὸς καὶ ξυνέγραφε καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνοι ἡγοῦντο καὶ νομοθέτῃ ἐχρῶντο καὶ προστάτην ἐπέγραφον· τὸν μέγαν γοῦν ἐκεῖνον ἔτι σέβουσι, τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστινῇ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγαγεν ἐς τὸν βίον. (*Peregrinus*, c. XXXI, Luc., *Opera*, p. 691.)

[2] Ἥ γε ἄλλη θεραπεία πᾶσα σὺν σπουδῇ ἐγίγνετο καὶ ἕωθεν μὲν ἐνθὺς ἦν ὁρᾶν παρὰ τῷ δεσμωτηρίῳ περιμένοντα γρᾴδια χήρας τινὰς καὶ παιδία ὀρφανά. (*Peregrinus*, c. XII.)

dépeint ici une de ces sublimes agapes célébrées furtivement à l'ombre du cachot des confesseurs pendant les jours de la persécution. Ce caractère miséricordieux d'une religion qui attire à elle les infortunes les plus touchantes, les veuves, les orphelins, et qui fait d'une obscure prison le sanctuaire de la charité n'excite que ses railleries. Il passe devant la charité des hommes comme il a passé devant la charité d'un Dieu crucifié en hochant la tête et en riant, mais il ne l'a pas moins signalée à l'admiration des âges futurs. « Ce n'est pas tout, ajoute-t-il, plusieurs villes d'Asie envoyèrent à Pérégrinus des députés au nom des chrétiens, pour lui servir d'appuis, d'avocats et de consolateurs. On ne saurait imaginer leur empressement en de pareilles occurrences : pour tout dire, en un mot, rien ne leur coûte. Aussi Pérégrinus vit-il arriver de grosses sommes d'argent. » Ce passage fait ressortir non-seulement la charité que se témoignaient les membres d'une même Eglise, mais encore la sainte solidarité qui existait entre les chrétiens de tous les pays. On dirait une illustration de cette belle parole apostolique, que quand l'un des membres du corps mystique souffrait, tous souffraient avec lui. Le profane n'y a rien compris et cette grande catholicité évangélique n'a fait qu'exciter sa maligne gaieté. « Leur premier législateur, dit-il en ricanant, leur a persuadé qu'ils sont tous frères [1]. Ils méprisent également tous les biens et les mettent en commun, par suite de la confiance entière

[1] Ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν. (*Peregrinus*, c. XIII.)

qu'il ont en ses paroles. » La fraternité chrétienne est en dehors de l'horizon de l'épicurien; l'homme qui ne veut vivre que pour soi ne saurait voir qu'une insigne folie dans l'amour généreux. Plus le dévouement grandit, plus il est insensé à ses yeux. Le martyre est le comble de la déraison pour Lucien, et il dirige contre lui les moqueries les plus amères. Toute la dernière partie du *Pérégrinus* est une parodie du supplice des chrétiens. On a contesté cette interprétation par la raison que Pérégrinus, en sortant de prison, se rallie à la secte des cyniques, mais si l'on se souvient que Lucien considère le christianisme moins comme une secte spéciale que comme une manifestation bizarre de la maladie religieuse de son temps, maladie qui lui semble commune à toutes les écoles différentes de la sienne, on comprendra qu'il lui fut indifférent de s'attaquer aux cyniques ou aux chrétiens; à vrai dire, il s'attaque aux deux sectes à la fois, et il confond la sainteté des uns avec la fausse austérité des autres. Peu importe donc que Pérégrinus passe de l'école du Christ à celle de Diogène; pour Lucien, il suit la même direction. Rien d'ailleurs n'était plus facile à admettre dans une époque d'éclectisme universel que la fusion de deux tendances chez le même homme. Si Lucien fait parler et agir Pérégrinus comme un cynique, il le fait mourir comme un chrétien. C'est peut-être pour outrager à son aise le chrétien qu'il en a fait un cynique. Ne croyant pas aux calomnies odieuses dont les masses ignorantes poursuivaient l'Église, il n'eût pas osé avilir aussi complétement un des représentants de la religion nouvelle s'il ne l'avait

affublé du manteau déchiré et souillé de Diogène. Cette confusion est comme un hommage nouveau et indirect au christianisme. On ne saurait d'ailleurs méconnaître dans la mort de Pérégrinus un pastiche bouffon de deux martyres dont Lucien avait eu certainement connaissance, en Asie Mineure; des traits nombreux de son récit rappellent la mort d'Ignace et celle de Polycarpe. Les ambassades des Eglises à Pérégrinus, son ardeur immodérée de mourir nous reportent aux lettres brûlantes de l'évêque d'Antioche; la scène du bûcher d'Elis et l'empressement des amis du défunt à recueillir ses cendres, rappellent, au travers de bien des travestissements les Actes du martyre de l'évêque de Smyrne. Remarquons enfin que Lucien, dans la première partie de son écrit, a signalé comme l'un des travers les plus inconcevables des chrétiens, le mépris des supplices qui les pousse à se livrer volontairement à la mort. N'est-ce pas là ce que fait Pérégrinus? son supplice ne peut donc être considéré que comme la caricature du martyre. Nous nous en convaincrons en en retraçant les détails. Le bûcher avait été construit à vingt stades d'Olympie. A peine la lune est-elle levée, Pérégrinus s'avance dans son costume ordinaire, entouré des principaux de sa secte semblable aux confesseurs qui étaient suivis de leurs frères jusqu'au seuil de l'arène. Il dépose sa besace et brûle de l'encens, puis il disparaît dans les flammes. Ses adhérents, rangés autour du feu, demeurent immobiles et gardent un silence qui peint leur douleur. « Je rencontrai, ajoute l'ironique narrateur, une foule de gens qui allaient voir ce spectacle,

Ils se flattaient de trouver Pérégrinus encore en vie... La plupart s'en retournèrent quand je leur eus dit que la chose était finie, excepté ceux qui ne tenaient pas tant à voir cette scène que le théâtre où elle avait eu lieu, et qui voulaient recueillir quelques restes du feu. » Qui ne reconnaîtrait ici ces chrétiens de Smyrne recueillant pieusement les cendres à peine refroidies de Polycarpe ?... « Pour les imbéciles, sottement avides du merveilleux, dit le même narrateur, j'ajoutais, de mon cru, quelques détails tragiques; par exemple, qu'au moment où le bûcher flambait, et que Pérégrinus s'y précipitait, il y avait eu un tremblement de terre, accompagné d'un mugissement affreux [1]... » Ce dernier trait fait remonter la raillerie du disciple au divin Maître lui-même, car il contient évidemment une allusion aux circonstances extraordinaires qui accompagnèrent la mort du Sauveur du monde.

Toute la polémique de Lucien contre le christianisme a donc abouti à parodier le martyre. Pour l'homme dont l'unique soin était de couvrir des fleurs de son style la grande maxime du matérialisme : *Mangeons et buvons*, *car demain nous mourrons*, le chrétien qui marche volontairement au supplice n'est pas seulement le plus malheureux des hommes, il est encore le plus insensé. Le bûcher des confesseurs est, après la croix du Christ, la plus puissante protestation de l'invisible contre le visible, de l'esprit contre la matière, d'un saint amour contre une égoïste volupté, et pour tout

[1] *Peregrinus*, c. XXXVI-XXXIX, traduction Talbot.

dire, en un mot, du christianisme contre l'épicuréisme. Ce qui était le grand scandale du second était la meilleure force du premier; l'attaque et la défense devaient donc se concentrer sur ce point. Les chrétiens n'avaient pas de meilleure manière de répondre à leurs profanes adversaires que de continuer à souffrir et à mourir pour la vérité. Leur triomphe était certain, car après tout la conscience humaine est du parti de ceux qui se dévouent et non du parti de ceux qui se moquent.

B. — Attaques de Celse contre le christianisme.

Le christianisme devait rencontrer dans les rangs de l'éclectisme philosophique un adversaire, non pas plus mordant et plus spirituel, mais plus habile et plus acharné. Celse, qui vivait sous les Antonins[1], paraît avoir professé un système composé des éléments les plus hétérogènes, puisqu'il associait le platonisme à l'épicuréisme. Ce bizarre mélange n'a rien qui doive nous étonner dans une époque livrée au syncrétisme le plus désordonné, qui abaissait toutes les barrières et effaçait toutes les limites précises entre les doctrines. Nous ne trouverons chez Celse, ni le platonisme classique, ni l'épicuréisme ordinaire; le premier s'est quelque peu rabaissé dans son système, et le second quelque peu

[1] Celse ne peut avoir écrit avant Marc-Aurèle, puisqu'il parlait des *Marcionites*, qui n'ont apparu que vers l'an 142 après Jésus-Christ, et des *Marcelliens*, gnostiques de la secte de Carpocrate, qui vint à Rome vers l'an 157 (Irénée, *Contra Hæres.*, I, c. XXIV.) Les détails qu'il donne sur les chrétiens, réduits à se cacher pour fuir la mort, se rapportent assez bien au règne de Marc-Aurèle (*Contra Cels.*, VIII, 69.)

élevé; il n'a ni la haute spiritualité d'un disciple fidèle de l'Académie, ni la grossièreté du troupeau d'Epicure. C'est à lui que Lucien avait adressé son écrit : *Alexandre le faux Prophète*[1]. Représentant la philosophie

[1] Plusieurs historiens de l'Eglise ont refusé d'admettre que le Celse qui a écrit contre le christianisme fût le même homme que le Celse ami de Lucien et épicurien dont parle le grand apologiste (*Contra Cels.*, I, 8). Ils invoquent d'abord les principes évidemment platoniciens qui étaient à la base du système de l'adversaire d'Origène; ils font, de plus, remarquer que le défenseur du christianisme ne s'exprime qu'avec une certaine hésitation sur la personne de son contradicteur. Ils concluent de ces considérations qu'il y a eu deux Celses, un Celse épicurien et un Celse platonicien. Le passage suivant, où Origène semble supposer qu'un autre Celse que son contradicteur habituel a pu écrire contre le christianisme, est invoqué à l'appui de cette hypothèse : Εἴ γε οὗτός ἐστι καὶ ὁ κατὰ χριστιανῶν ἄλλα δύο βίβλια συντάξας. « Si toutefois c'est lui qui a écrit deux autres livres contre les chrétiens. » (*C. Cels.*, IV, 36.) On conclut de ce passage qu'Origène admettait qu'un second Celse, également opposé à la religion nouvelle, mais qui l'aurait attaquée à un autre point de vue, avait pu exister. Il serait alors facile de s'expliquer que le grand apologiste eût plus d'une fois attribué au platonicien les idées de l'épicurien, et la difficulté serait ainsi résolue. Mais au livre VII, c. LXXVI, Origène parle à son ami Ambroise d'autres livres dans lesquels Celse l'épicurien a attaqué le christianisme; il s'en suit que dans le premier passage il parlait déjà du disciple d'Epicure, et qu'il faisait simplement allusion aux autres écrits du même genre qu'il avait composés. Si l'on déclare que l'association entre un platonisme mitigé et un épicuréisme amoindri, au deuxième siècle après Jésus-Christ, est impossible, il faut admettre qu'Origène s'est complétement trompé sur ce point; car il est certain qu'il attribue au même homme des idées empruntées à ces deux écoles. Or, nous ne pouvons croire qu'un docteur d'une si haute capacité philosophique ait pu attribuer au même homme deux doctrines qui auraient été absolument inconciliables de son temps. Pour qu'il ait fait de Celse un épicurien, il faut que le mélange d'un certain platonisme et d'un certain épicuréisme fût alors possible. Comment affirmer le contraire dans un temps où toutes les idées et toutes les religions se mêlaient? Comment être jamais assuré qu'on a épuisé les combinaisons de ce syncrétisme universel? D'ailleurs Celse s'était attaché, dans le platonisme, au côté oriental et panthéiste qui pouvait très bien s'associer à l'épicuréisme. Le philosophe qui ravalait l'homme au-dessous de la brute était un disciple bien émancipé de Platon. Nous nous en tenons donc à l'hypothèse d'Origène qui nous semble encore

grecque dans sa tradition la plus glorieuse et dans son école la plus populaire, il repoussait tout ce qui venait de l'étranger, aussi bien la magie asiatique contre laquelle il avait écrit lui-même plusieurs livres, que la doctrine nouvelle issue de Judée.

La croix était une double folie pour un homme semblable; elle renversait toute cette dialectique brillante et subtile qui faisait l'orgueil des platoniciens en demandant la foi du petit enfant au sage comme à l'ignorant; puis elle imposait à l'épicurien, à l'homme de plaisir, le renoncement, et le dévouement porté jusqu'à l'immolation. Elle châtiait également les voluptés de l'esprit et celles des sens. Il fallait à tout prix lui ôter son prestige, lui rendre son premier caractère et en faire un poteau d'infamie, sur lequel de dangereux novateurs méritaient d'être cloués après leur maître. Celse s'est consacré tout entier à cette pieuse tâche. Son livre qu'il avait intitulé : *Les Paroles de la vérité* [1], est un chef-d'œuvre de discussion habile et passionnée, autant du moins que nous en pouvons juger par les fragments qu'Origène nous en a conservés [2]. L'instinct de la haine lui a donné une singulière clairvoyance; il a de suite découvert les points d'attaque les plus favorables à l'assiégeant; il a réuni en un faisceau toutes les objections possibles, et presque aucune des flèches

la plus plausible. (Voir la discussion de ce point dans Néander, *Kirchengeschichte,* I, 169; dans Baur, *Geschichte der drei erst. Jahr.*, p. 371. L'un et l'autre historien concluent dans un sens opposé au nôtre.)

[1] Ἀληθὴς λόγος.

[2] Nous les trouvons épars dans son grand écrit d'apologétique. Baur les a analysés avec sa pénétration habituelle. (Ouvr. cité, p. 371 et suiv.)

dirigées dans le cours des temps contre le surnaturel chrétien ne manque à son carquois. Discussion minutieuse des textes, larges développements philosophiques, sarcasmes piquants, invectives éloquentes, nulle ressource ne lui fait défaut. Cela ne l'empêche pas de recourir à la mauvaise foi qui dénature les faits, les colore et refait l'histoire au profit d'une polémique passionnée [1]. Pour faciliter sa tâche, il se plaît à confondre la doctrine chrétienne avec les hérésies qui la défigurent [2]. Au reste jamais le débat ne languit; Celse ne saurait garder l'attitude d'un juge impartial; sa haine ne le lui permet pas; on le voit fréquemment interrompre une froide discussion d'exégèse par de véhémentes interpellations au Christ, auxquelles il donne le tour le plus direct. Cette passion qui ne peut pas se contenir nous explique l'absence de méthode qui caractérisait son ouvrage [3]. Il n'avait pas le loisir d'enchaîner ses accusations, elles se pressaient comme des flots trop longtemps contenus, car la haine et la colère n'ont pas d'ordre, comme le disait très bien Origène. Mais ce désordre n'était qu'apparent, rien de mieux combiné au fond que la polémique de Celse. Voulant faire de son livre un vaste répertoire de toutes les attaques contre la religion nouvelle, il ne se contente

[1] Origène nous en donne un exemple frappant (*Contra Cels.*, II, c. XXIV). Celse, qui se moque des angoisses de Jésus-Christ en Gethsémané, se garde bien de rappeler les paroles d'obéissance sublime qui se mêlent à ses gémissements. Il tronque ainsi fréquemment les textes. (Voyez I, 63; II, 34.)

[2] *Contra Cels.*, VI, 24.

[3] Πολλὰ εὕρῃς συγκεχυμένως τῷ Κέλσῳ εἰρημένα δι' ὅλης βίβλου. (*Id.*, I, 40.)

pas des objections que lui fournit amplement son propre point de vue philosophique; il n'a garde d'oublier que le judaïsme est le premier ennemi du christianisme, en date comme en rang; il sait qu'on ne surpassera jamais l'inimitié de la synagogue pour une croyance dans laquelle elle voit une honteuse apostasie. La coalition de Pilate et d'Hérode se renouvelle dans le livre de Celse; seulement au lieu d'un sceptique blasé et enclin à l'indulgence, nous avons un mauvais philosophe plein de fiel; au lieu d'un roi ambitieux, vendu à l'étranger, nous avons un scribe fanatique. Le Christ est mis en présence d'un sophiste et d'un rabbin, c'est-à-dire des représentants des deux tendances qui lui ont toujours été le plus hostiles.

Celse commence donc par accuser l'Evangile en se plaçant au point de vue du judaïsme dégénéré. Il prend le masque d'un Juif, selon l'expression d'Origène[1], et il joue très habilement son rôle. Il ajourne, pour le moment où il parlera en son propre nom, la discussion des principes monothéistes. Il admet un instant ce qu'il renversera plus tard, se réservant de se retourner contre son juif, quand celui-ci l'aura débarrassé des chrétiens, et de frapper en lui le théisme, qui est à ses yeux la base abhorrée des deux religions bibliques. Celse, avec beaucoup de raison, ne prête au défenseur du judaïsme ni l'argumentation fine et déliée, ni la

[1] Ἐγκαλεῖ τῷ Ἰησοῦ ὁ Κέλσος διὰ τοῦ ἰουδαϊκοῦ προσώπου. (*Contra Cels.*, II, 41.)

vaste érudition d'un philosophe grec; il en fait le type de ce conservatisme inintelligent qui immobilise l'esprit dans le passé. Son scribe reproche aux chrétiens de s'être laissé tromper ridiculement par Jésus, et d'avoir abandonné la religion de leurs pères en changeant de nom et de manière de vivre [1]. Versé dans la connaissance des saints livres comme il convient à un docteur de la loi, le Juif mis en scène par Celse discute minutieusement les textes, compare les documents et les détruit les uns par les autres. C'est par l'exégèse qu'il prétend discréditer le récit évangélique et il l'épèle en esclave docile de la lettre qui tue. Convaincu que les chrétiens se percent eux-mêmes avec leurs propres Ecritures, il les leur oppose sans cesse comme le tranchant du glaive qui doit les enferrer [2].

Tout d'abord, le rabbin rusé, confondant à plaisir les quatre évangiles canoniques avec les évangiles apocryphes qui pullulaient alors, prétendait que les livres sacrés des chrétiens avaient subi d'innombrables falsifications : « Semblables, disait-il, à ceux qui, dans l'ivresse, portent la main sur eux-mêmes, ils ont modifié et dénaturé trois et quatre fois et plus encore le texte des évangiles, afin d'écarter les objections qui leur sont faites [3].... Mais ils n'ont pas si bien pris leurs précautions qu'ils n'aient laissé encore d'innom-

[1] Φησὶν αὐτοὺς καταλιπόντας τὸν πάτριον νόμον, καὶ ἀπηυτομολη κέναι εἰς ἄλλο ὄνομα, καὶ εἰς ἄλλον βίον. (*Contra Cels.*, II, 1.)
[2] Αὐτοὶ γὰρ ἑαυτοῖς περιπίπτετε. (*Id.*, II, 74.)
[3] Ἵν' ἔχοιεν πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀρνεῖσθαι. (*Id.*, II, 27.)

brables contradictions dans les récits dont ils revendiquent l'authenticité. » Le Juif passe en revue ces prétendues contradictions en opposant sans cesse les uns aux autres les divers récits des évangiles. Jamais, du reste, il ne se contente de la critique des documents; il s'attaque constamment au fond des choses. Ce n'est pas assez pour lui de démontrer qu'on ne peut accorder sa confiance à Matthieu, à Marc, à Luc et à Jean; il poursuit de ses railleries amères le héros divin du récit. Il se garde bien de discuter les oracles des prophètes que les chrétiens invoquaient contre les adhérents de la synagogue, et par lesquels ils frappaient véritablement leurs adversaires avec leur propre glaive. Le Juif de Celse passe complétement sous silence les déclarations précises de l'Ancien Testament sur le Messie [1]; il donne raison à l'incrédulité de ses compatriotes, et il en tire simplement la conclusion que les chrétiens ont mal interprété les prophètes. « Comment s'expliquer, dit-il, que nous eussions couvert d'opprobres Celui dont nous devions annoncer la venue à tous les hommes et proclamer les jugements sévères contre les méchants? » Après s'être ainsi facilité la tâche, il déchire l'une après l'autre les pages des récits sacrés. Les généalogies qui ouvrent les deux premiers évangiles ne l'arrêtent pas longtemps; il ne paraît pas avoir saisi toutes les difficultés de ce redoutable problème de la critique. Il se borne à signaler le contraste entre une origine si glorieuse et la basse condition de la mère du Christ [2].

[1] *Contra Cels.*, I, 49. [2] *Id.*, II, 32.

Il cherche à avilir la Vierge de Bethléhem en se faisant l'écho des plus infâmes calomnies sur la naissance de son fils premier-né; il l'attribue sans hésiter à une liaison coupable avec un soldat romain[1]. « C'est une injure ramassée dans la fange des carrefours, comme le dit justement Origène[2]. La fuite en Egypte lui semble le comble du ridicule. « Qu'avais-tu donc besoin de t'enfuir? dit-il à l'enfant Jésus. Etait-ce pour n'être pas immolé? Mais un Dieu n'a pas à craindre la mort.... Est-ce que le grand Dieu qui avait envoyé deux anges pour te sauver n'aurait pas pu conserver sain et sauf son propre fils dans ta maison[3]? » Ce n'est pas que ce voyage en pays étrangers ait été inutile au fondateur de la religion chrétienne. « Elevé secrètement en Egypte, il y apprit à faire des miracles, et il put ainsi à son retour se faire passer pour un Dieu[4]. » Cette accusation de magie revient fréquemment dans le livre de Celse. Nous verrons qu'il l'a développée plus tard en son propre nom. « Faut-il croire, ajoute son juif, à tous les charlatans qui pratiquent ces sortiléges et les prendre pour des dieux[5]? » C'est sur la divinité du Sauveur que le représentant de la synagogue concentre ses attaques. « S'il suffit, pour être Dieu, d'attribuer sa naissance à une intervention de la Providence, chacun de nous peut se proclamer un Dieu. Alors c'est

[1] Ἀτίμως σκότιον ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν. (*Contra Cels.*, I, 28.)
[2] *Id.*, I, 39.
[3] Τὸν ἴδιον υἱόν. (*Id.*, I, 66.)
[4] Θεὸν δι' ἐκείνας τὰς δυνάμεις ἑαυτὸν ἀναγορεύοντα. (*Id.*, I, 38.)
[5] *Id.*, I, 68.

le privilége de tous[1]. Tous les peuples ont eu leurs apothéoses; la seule différence entre le dogme chrétien et les autres religions, c'est que la divinisation du Christ a été moins méritée que celle des héros antiques. Les Minos et les Amphyon ont rendu de bien plus grands services que lui. « Qu'as-tu donc accompli, ô Christ, de si beau et de si admirable en parole ou en action, bien que les Juifs t'aient pressé dans le temple de donner un signe éclatant de ta divinité[2]? »

Après avoir discuté les faits principaux de l'histoire évangélique, le scribe réserve ses plus amères railleries pour le récit de la Passion. L'éponge de fiel est vraiment présentée une seconde fois au Christ crucifié. Tout d'abord Jésus-Christ n'a pu annoncer sa mort à ses disciples; car s'il l'eût prévue, il l'eût évitée. Quel est le Dieu, quel est le génie, quel est l'homme prudent qui prévoyant un malheur se garderait bien de s'y soustraire, s'il le pouvait, mais s'y précipiterait tête baissée[3]? » Pour celui qui ne voit qu'une folie dans le dévouement l'objection est singulièrement forte. « Si un Dieu, reprend le juif, a prédit ces choses il était nécessaire qu'elles s'accomplissent. Ce Dieu a donc contraint ses propres disciples, avec lesquels il mangeait et buvait, à fouler aux pieds toute notion du juste et du

[1] *Contra Cels.*, I, 57.

[2] Σὺ δὴ τί καλὸν ἢ θαυμάσιον ἔργῳ ἢ λόγῳ πεποίηκας; (*Id.*, I, 68.)

[3] Τὶς ἂν θεὸς, ἢ δαίμων, ἢ ἄνθρωπος φρόνιμος συνέπιπτεν οἷς προσεπίστατο; (*Id.*, II, 19.)

bien. Il aurait dû montrer surtout aux siens la bienveillance qu'il témoignait à tous. Jamais on n'a vu un homme tendre des embûches à ceux qui vivent dans son intimité. C'est pourtant ce qu'a fait ce Dieu-là, et, ce qui est plus absurde, il a tendu des piéges à ses amis pour les rendre traîtres et impies [1]. » Une telle accusation, sans portée dans la bouche d'un païen fataliste, était bien placée dans celle d'un Juif, et elle pouvait embarrasser au premier abord. Elle avait une gravité particulière parce qu'elle mettait en cause la sainteté parfaite du Sauveur [2]. Le polémiste déploie une habileté pour le moins égale quand il cherche à établir que la mort de Jésus-Christ ne saurait être considérée comme un châtiment volontairement assumé par lui. En effet, s'il est mort parce qu'il l'a bien voulu, il n'a pas été châtié; la croix n'a fait que combler ses désirs [3]. Digne héritier de ses pères, les insulteurs de la crucifixion, le Juif de Celse suit pas à pas le Sauveur du monde dans le chemin qui l'a mené au Calvaire et se moque de chacune de ses souffrances. Il entre avec lui au jardin de Gethsémané; il contemple d'un œil sec son agonie, il entend sans émotion ses gémissements, et, quand il le voit se traînant dans la poussière qu'il baigne d'une sueur de sang, il l'accable de cette cruelle ironie : « Le

[1] Αὐτὸς ὁ θεὸς τοῖς συντραπέζοις ἐπεβούλευσε, προδότας καὶ δυσσεβεῖς ποιῶν. (*Contra Cels.*, II, 20.)

[2] Ἐγκαλεῖ τῷ Ἰησοῦ ὡς μὴ δείξαντι ἑαυτὸν πάντων δὴ κακῶν καθαρεύοντα. (*Id.*, II, 41.)

[3] Δῆλον ὅτι θεῷ ὄντι καὶ βουλομένῳ οὔτ' ἀλγεινὰ, οὔτ' ἀνιάρα ἦν τὰ κατὰ γνώμην χρώμενα. (*Id.*, II, 23.)

8

voilà qui se lamente, qui pleure et qui demande à grands cris d'être délivré de la crainte de la mort[1]. » Le rôle du Juif ne se dément pas un instant, il a toutes les fureurs des contemporains de la crucifixion, il n'est point désarmé par les scènes les plus touchantes et les plus sublimes de la Passion. Le spectacle du Christ traîné de tribunal en tribunal ne lui arrache pas d'autres paroles que celles-ci : « Comment regarder comme un Dieu celui qui n'a pas tenu une seule de ses promesses, et qui, après avoir été confondu par nous, condamné et jugé digne de mort, a cherché les retraites les plus obscures et a été pris dans la fuite la plus honteuse[2]? » Pilate, qui l'a condamné, n'en a reçu aucun dommage[3]. Il n'avait qu'une poignée de disciples, et ils l'ont abandonné. Pendant tout le cours de son ministère il n'a rallié à sa doctrine que dix matelots ou publicains de la pire espèce[4]. Encore n'a-t-il pas réussi à les rattacher vraiment à sa cause. « Ceux qui avaient été avec lui pendant sa vie, qui avaient écouté sa voix, qui l'avaient eu pour maître, dès qu'ils le virent torturé et mourant, ne voulurent braver avec lui ou pour lui ni la mort ni les tourments; bien plus, ils nièrent qu'ils fussent ses disciples[5]. » Résumant vivement toute cette polémique,

[1] Τί οὖν ποτνιᾶται καὶ ὀδύρεται; (*Contra Cels.*, II, 24.)

[2] *Id.*, II, 9.

[3] *Id.*, II, 34.

[4] Δέκα ναύτας καὶ τελώνας τοὺς ἐξωλεστάτους μόνους εἷλε. (*Id.*, II, 46.)

[5] Κολαζόμενον καὶ ἀποθνήσκοντα ὁρῶντες οὔτε συναπέθανον, οὔτε ὑπεραπέθανον αὐτοῦ. (*Id.*, II, 45.)

Celse s'écrie, par la bouche de son Juif : « Les chrétiens nous donnent comme Fils de Dieu, au lieu du Verbe divin très pur et très saint, un être méprisable, un crucifié [1]. »

On le voit, Celse et son Juif étaient de cette espèce d'hommes pour lesquels le succès présent est la mesure de la vérité. Même en se plaçant à ce point de vue, la résurrection de Jésus-Christ sérieusement admise ferait tomber les objections les plus fortes contre le christianisme, puisqu'une crucifixion qui aboutit à une telle gloire n'est plus une mort infamante. Aussi le Juif met-il tous ses soins à ébranler la foi à ce grand fait, qui est la base de la prédication apostolique. Il rappelle d'abord que Jésus-Christ n'est pas le premier imposteur qui ait annoncé un tel prodige et ait séduit ainsi de nombreux auditeurs. Pythagore, Orphée, Hercule, Thésée, voilà autant de ressuscités, si nous en croyons les légendes populaires. Pourquoi ce que nous traitons de fable absurde dans l'histoire de ces personnages mythiques, deviendrait-il une vérité quand il s'agit de Jésus-Christ? Les ténèbres subites, le tremblement de terre, tous ces signes qui, d'après les chrétiens, ont annoncé sa mort, n'indiquent-ils pas clairement le caractère légendaire du récit? « Eh quoi! celui qui n'a pu s'aider lui-même pendant sa vie, serait sorti vivant du tombeau et aurait montré les

[1] Ἀποδείκνυμεν οὐ λόγον καθαρὸν καὶ ἅγιον, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἀτιμότατον, ἀπαχθέντα καὶ ἀποτυμπανισθέντα. (*Contra Celsum*, II, 31.)

marques de sa mort dans ses mains percées [1] ? » Quels sont d'ailleurs les témoins de ce miracle? Une femme fanatique, des hommes ensorcelés comme elle par les arts magiques, qui ont rêvé la chose ou bien se sont figuré que ce qu'ils désiraient était arrivé, si toutefois, ce qui est plus croyable, ils n'ont pas voulu par ce mensonge accréditer leurs autres impostures [2]. Si le Christ voulait rendre sa divinité évidente, il fallait qu'après sa résurrection il se montrât à ses ennemis, à ses juges, à tous les hommes enfin [3]. Où est-il maintenant, afin que nous voyions et croyions? Car s'il ne nous est pas possible de croire, il faut admettre qu'il est venu pour nous pousser à l'incrédulité, puisqu'il n'a pas pu même convaincre ses propres disciples [4].

Celse a habilement exploité la polémique du judaïsme contre le christianisme; il en a tiré tout le parti possible, et cependant ce n'est qu'un prologue à sa propre polémique. Il jette enfin son masque juif pour frapper les grands coups. Tout d'abord il se retourne contre son allié d'un moment, et avant d'entrer en lutte directe avec le christianisme, il attaque sans pitié le judaïsme, comme s'il ne s'était pas appuyé sur lui. C'est qu'il sait qu'en définitive les deux religions reposent sur le même fondement, sur la foi au Dieu

1 Ὅτι δὴ ζῶν μὲν οὐκ ἐπήρκεσεν ἑαυτῷ, νεκρὸς δ' ἀνέστη. (*Contra Cels.*, II, 55.)

2 Διὰ τοιούτου ψεύσματος ἀφορμὴν ἄλλοις ἀγύρταις παρασχεῖν. (*Id.*, II, 55.)

3 *Id.*, II, 63. 4 *Id.*, II, 77, 78.

personnel, libre créateur du monde. S'il parvient à renverser cette base, l'Ancien et le Nouveau Testament seront enveloppés dans une même ruine. D'ailleurs, il ne peut oublier que malgré l'hostilité qui a éclaté entre leurs représentants actuels, les deux religions sont étroitement rattachées l'une à l'autre ; la seconde se réclame de la première ; elle invoque ses livres sacrés et plonge ses racines dans son passé historique. C'est donc toujours le christianisme que Celse combat dans le judaïsme. De là son acharnement contre ce dernier. « Après tout, dit-il, la dispute entre les chrétiens et les Juifs roule sur une bagatelle, sur l'ombre d'un âne, comme dit le proverbe[1] ! » Ils sont d'accord pour tout ce qui est essentiel, et malades de la même folie. En effet, la seule différence à signaler entre eux consiste en ce que les chrétiens prétendent que le Christ est déjà venu, tandis que les Juifs l'attendent dans l'avenir. Ceux-ci ont beau se donner pour le peuple de Dieu, leur origine est connue, leurs ancêtres étaient des rebelles égyptiens, chassés et condamnés dans leur patrie pour avoir voulu y introduire des nouveautés. C'étaient les chrétiens du temps ; ils avaient le même esprit factieux[2]. Leur grand prophète et législateur Moïse ne valait pas les premiers législateurs de la Grèce, les Linus et les Orphée. Ses livres que l'on n'a pas le droit d'interpréter allégoriquement rabaissent misérablement la Divinité en lui donnant les

[1] Ὄνου σκιᾶς μάχη. (*Contra Cels.*, III, 1.)
[2] Ἀμφοτέροις αἴτιον γεγονέναι τῆς καινοτομίας τὸ στασιάζειν πρὸς τὸ κοινόν. (*Id*, III, 5.)

passions des hommes [1]. Quant aux autres prophètes, leurs oracles ne sauraient être comparés à ceux de la Pythonisse qui ont guidé la pérégrination de peuples entiers [2]. Les Juifs n'ont pas même su conserver intacte la croyance en un seul Dieu, car par une étrange inconséquence, ils adorent à côté de lui le ciel et les anges, tout en refusant leurs hommages aux astres brillants, à la lune et aux étoiles qui font partie du ciel [3]. Où est leur supériorité sur les autres peuples? Leur Dieu ne leur appartient pas, car leur Jéhovah n'est que le Jupiter grec défiguré. Leurs institutions sont empruntées aux autres nations; ils ont emporté la circoncision d'Egypte. Les ruines fumantes de leur cité sainte et leur dispersion ne sont pas faites pour démontrer qu'ils soient le peuple favori du ciel [4]. S'il est un peuple vraiment antique et vénérable, qui puisse se vanter de ses origines et de son passé, ce n'est pas en Judée qu'il faut le chercher, mais en Chaldée [5]. Il n'est pas vrai que pour Celse le judaïsme se confonde si complétement avec les autres religions; sinon il ne l'attaquerait pas avec autant d'acharnement. Ce qu'il hait en lui, c'est précisément son dogme essentiel, c'est le principe du théisme, c'est la doctrine de l'unité de Dieu et d'une création libre.

« Ces misérables bergers, dit-il dans un passage où il reconnaît explicitement le caractère original de la religion hébraïque, ces misérables bergers, en suivant leur Moïse, se sont laissé prendre à des ruses grossières

[1] *Contra Cels.*, I, 17, 18. [2] *Id.*, VIII, 3. [3] *Id.*, V, 6.
[4] *Id.*, V, 41. [5] *Id.*, VI, 80.

et qui étaient bien dignes d'eux, pour croire en un Dieu unique[1]; comme si toutes les parties de l'univers n'étaient pas divines, le tout étant Dieu[2]. » Le récit de la création excitait surtout l'hilarité du philosophe; il heurtait de front ses idées platoniciennes sur l'éternité du monde, et il fallait qu'il s'en débarrassât à tout prix[3]. Nous touchons ici au point de dissidence le plus grave entre lui et le christianisme; toutes les autres objections sont secondaires à ses yeux; le débat principal est entre le panthéisme et le théisme; aussi verrons-nous Celse revenir sans cesse à cet ordre de considérations.

Du judaïsme, il passe au christianisme, et dresse contre lui le plus habile réquisitoire. Il ne néglige aucun argument, et recourt aussi bien aux grossières accusations qui sont l'écho de la passion populaire qu'aux raisonnements subtils de la dialectique. Son plan d'attaque est fort simple; il déversera tout d'abord le mépris sur la personne des chrétiens, et il n'abordera leur doctrine qu'après avoir épaissi autour d'elle un nuage de préventions qui empêche un examen calme et impartial. Celse inaugure sa polémique directe contre la religion nouvelle par une insigne lâcheté; il rappelle avec perfidie que ses adversaires sont des rebelles, et il commence par les mettre hors la loi, sûr moyen d'avoir le dernier mot, puisqu'il est assuré d'avance que leur voix sera étouffée dans le sang, quelque éloquente

[1] Ἀγροίκοις ἀπάταις ψυχαγωγηθέντες, ἕνα ἐνόμισαν εἶναι θεόν. (*Contra Cels.*, I, 23.)
[2] Τὸ μὲν ὅλον εἶναι θεῖον, τὰ δὲ μέρη αὐτοῦ μὴ θεῖα. (*Id.*, V, 6.)
[3] *Id.*, VI, 49, 52.

et concluante que soit leur défense. On se demande alors à quoi bon discuter? Cet appel du philosophe au proconsul jette d'emblée un grand discrédit sur toute son argumentation, et range toutes les âmes généreuses dans le parti opposé.

Les chrétiens sont présentés par Celse comme de dangereux novateurs qui ébranlent l'ordre social en rompant l'unité de l'empire, et en affaiblissant le principe monarchique qui en est la gloire et le soutien. « Si tous vous imitaient, dit-il, le chef unique qui doit tout gouverner serait bientôt abandonné..... En portant atteinte à ce grand principe, vous méritez d'être châtiés[1]. » Poursuivant son rôle de dénonciateur, Celse présente sous le jour le plus faux les réunions forcément secrètes des chrétiens[2]; il assimile leurs agapes à ces associations coupables que frappait la loi, parce qu'elles cachaient des desseins factieux « Le lien de leur association, dit-il, est la rébellion; l'avantage qu'ils espèrent en retirer, est une lâche peur[3]. » Les commotions intérieures de l'empire se multiplient depuis que la secte chrétienne a grandi. A supposer que ses adhérents ne fussent pas des factieux, ils sont au moins des membres inutiles de la société; ils en négligent ou en repoussent tous les devoirs. Le philosophe les exhorte ironiquement à aider le prince, à partager le fardeau de ses labeurs pour la patrie, à prendre les armes pour lui et à combattre sous ses

[1] *Contra Cels.*, VIII, 68.
[2] Ὡς συνθήκας κρύβδην πρὸς ἀλλήλους ποιουμένων.
[3] *Contra Cels.*, III, 14.

ordres[1]. Comment les chrétiens seraient-ils utiles à un empire dont ils ont foulé aux pieds les traditions les plus vénérées? N'ont-ils pas rompu avec toutes les coutumes nationales? Bien plus, ils ont renié les coutumes religieuses les plus saintes; ils n'ont ni temples, ni sacrifices, ni statues sacrées[2]. « Ce qui a été constitué d'une manière officielle, dit ce libre penseur, doit être maintenu. Il n'est pas permis de dissoudre les institutions qui ont appartenu de tout temps à un pays[3]. » Les chrétiens, du reste, n'appartiennent à aucune nation; ils ne sont d'aucun pays. On ne sait d'où ils viennent. La divinité, quelle qu'elle soit, ne leur a-t-elle pas montré sa défaveur en les accablant de tous les maux? « Ce Dieu qui, à vous en croire, avait promis de combler de bienfaits ses adorateurs, voyez à quoi il leur a servi[4]! Bien loin d'être possesseurs du monde entier, il ne vous a pas été laissé un morceau de terre, pas même une cabane, et si quelqu'un de vous erre encore sur la terre en se cachant, on le cherche pour l'immoler. Vous êtes les dignes disciples d'un supplicié, voués vous-mêmes aux supplices[5]. » Ailleurs, Celse qui sent que malgré tout une mort courageuse honore la doctrine qui l'inspire, oppose au supplice des chrétiens la condamnation et la fin courageuse de Socrate[6]. Tout imbu de l'orgueilleux

[1] *Contra Cels.*, VIII, 73. [2] *Id.*, VII, 62; VIII, 17.

[3] Παραλύειν οὐχ ὅσιον εἶναι τὰ ἐξ ἀρχῆς κατὰ τόπους νενομισμένα. (*Id.*, V, 25.)

[4] Ὁράτε ὅσα ὠφέλησεν ἐκείνους τε καὶ ὑμᾶς. (*Id.*, VIII, 69.)

[5] *Id.*, III, 34. [6] *Id.*, I, 3.

ésotérisme de la philosophie antique qui ne livrait ses secrets qu'à de rares initiés, il prend en pitié une secte où tous les rangs se confondent, et qui se recrute dans les classes les plus basses et les plus viles. Les chrétiens sont des charlatans qui, incapables de s'adresser à des esprits sages et cultivés, ramassent la lie du peuple sur la place publique, et ambitionnent les suffrages des enfants, des esclaves et des ignorants[1]. Ils sont en tout point semblables à ces personnages grossiers qui se taisent en présence des hommes intelligents, mais qui font merveille devant les femmelettes; ces vils histrions amènent souvent les jeunes gens à briser le joug de leurs savants précepteurs pour venir les écouter dans le gynécée, dans la boutique du cordonnier ou celle du foulon, parce que là ils parlent seuls et sans réplique[2]. Celse fait ensuite une parodie de la prédication des apôtres du christianisme, et sans le vouloir il rend hommage à leur zèle et à leur courage; car il nous les montre bravant tous les dangers pour proclamer leur foi en tout lieu! Voici le langage qu'il leur prête : « Je suis Dieu ou Fils de Dieu, ou le Saint-Esprit. Je viens, parce que le monde va périr. Et vous aussi, ô hommes, vous périrez à cause de vos iniquités. Mais je voudrais vous sauver..... Bienheureux qui m'honore..... Je vouerai aux flammes éternelles tous les autres..... Ils ajoutent à ces magnifiques

[1] Ἔντα ἂν ὁρῶσι μειράκια καὶ οἰκοτρίβων ὄχλον, καὶ ἀνοήτων ἀνθρώπων ὅμιλον. (*Contra Cels.*, III, 50.)

[2] Ἴεναι εἰς τὴν γυναικωνῖτιν, ἢ τὸ σκυτεῖον, ἢ τὸ κναφεῖον πείθουσιν. (*Id.*, III, 55.)

promesses des choses mystérieuses, fanatiques, obscures, desquelles le sage ne peut tirer aucun sens. Elles se prêtent au contraire à toutes les fantaisies des hommes stupides ou des imposteurs [1]. » On voit quel singulier mélange Celse a fait de divers textes bibliques.

Il reproche amèrement à la religion nouvelle de montrer une prédilection étrange aux hommes vicieux. Son fondateur a déclaré, en effet, qu'il était venu pour les injustes et non pour les justes. « Quelle est donc cette prérogative des méchants [2]? » C'était opposer au Christ son infinie charité et reprocher ses pardons au père de l'enfant prodigue. L'homme qui ne comprend pas la miséricorde en Dieu, ne comprend pas non plus l'humilité chez l'homme. « Ceux, dit Celse, qui jugent équitablement, défendent aux accusés de se répandre devant eux en gémissements et en lamentations, afin qu'ils ne soient pas conduits dans leurs arrêts par la pitié plutôt que par la vérité. Mais le Dieu de l'Evangile préfère à la vérité une basse adulation [3]. » Telle est l'interprétation maligne que Celse donne aux plus touchantes vertus des chrétiens.

Après les avoir ainsi diffamés, il passe à l'examen de leur doctrine. Il l'accuse d'abord d'être variable, inconstante, et de s'être déjà scindée en sectes innombrables. « Au commencement, dit-il, quand ils étaient peu nombreux, ils étaient du même avis. Mais quand ils

[1] *Contra Cels.*, VII, 9.

[2] Τίς οὖν αὕτη ἡ τῶν ἁμαρτωλῶν προτίμησις; (*Id.*, III, 64.)

[3] Ὁ θεὸς δ' ἄρα οὐ πρὸς ἀλήθειαν, ἀλλὰ πρὸς κολακείαν δικάζει. (*Id.*, III, 63.)

ont compté une multitude de sectateurs, ils se sont divisés en partis innombrables, et chacun a eu sa faction, ce qui est bien conforme à leur tendance primitive [1]. » Ils se condamnent les uns les autres tout en retenant un nom commun [2].

Abordant enfin la polémique directe contre la doctrine chrétienne, il l'attaque sous trois points de vue; il se moque de la forme qu'elle a revêtue; il critique la méthode qu'elle a suivie, et s'efforce enfin de ruiner le fond même de l'enseignement. Un homme comme Celse était incapable de discerner la vraie grandeur dans quelque domaine que ce fût. Il ne pouvait pas plus admirer la simplicité de l'Evangile que les sublimes vérités qui y étaient révélées. La religion nouvelle avait abandonné l'usage exclusif des belles langues de la Grèce et de Rome; elle parlait aux peuples barbares leur rude langage, afin d'en être comprise. Cette condescendance semblait à Celse un honteux abaissement [3]. Il appelait bas et humble le langage des prophètes et des apôtres [4]. En digne fils de la Grèce, toujours passionnée de la beauté artistique, le philosophe revenait fréquemment sur ce sujet, et raillait sans pitié le style simple et vivant de l'Ecriture qui lui semblait si fort au-dessous de son goût délicat, et qui était en réalité trop au-dessus de lui pour qu'il l'admirât. L'idolâtrie de la forme a totale-

[1] Στάσεις ἰδίας ἔχειν ἕκαστοι θέλουσι. (*Contra Cels.*, III, 10.)
[2] *Id.*, III, 12.
[3] *Id.*, VIII, 37.
[4] Φήσιν εἶναι ἰδιωτικοὺς λόγους. (*Id*, III, 68.)

ment perverti son sens esthétique, et la beauté simple lui échappe comme la vérité; on voit qu'il ne se préoccupe plus que de la draperie et de l'ornementation. Convenons-en, l'Evangile à ce point de vue est un livre barbare; mais il est permis de se demander si la pire barbarie n'est pas celle qui consiste à sacrifier le fond à la forme et la pensée à l'éclat du langage.

Si la forme dans le christianisme paraît défectueuse à Celse, il n'est pas moins sévère pour la méthode d'exposition. Il n'y reconnaît aucun des caractères d'un enseignement philosophique; né de l'ignorance et de la superstition, il est demeuré fidèle à cette honteuse origine. On ne retrouve pas en lui cette dialectique savante qui enchaîne les propositions les unes aux autres, les fortifie par les meilleurs arguments et amène peu à peu l'esprit à une conviction raisonnée[1]. Les chrétiens méprisent la raison, qui seule nous prémunit contre l'erreur et les superstitions les plus grossières et nous empêche de croire aux apparitions fantastiques, du genre de celles de Mithra et d'Hercule. Beaucoup d'entre eux ne veulent ni recevoir ni donner des preuves de ce qu'ils admettent. Leur langage ordinaire est : *Ne cherche pas, contente-toi de croire : la foi te sauvera. La sagesse de cette vie est mauvaise; la stupidité est bonne*[2]. » Ces derniers mots ne font que travestir une parole de saint Paul[3]. Celse affirmait que la

[1] *Contra Cels.*, I, 2.

[2] Μὴ ἐξέταζε, ἀλλὰ πίστευσον· καὶ ἡ πίστις σου σώσει σε. Κακὸν ἡ ἐν τῷ βίῳ σοφία, ἀγαθὸν δ' ἡ μωρία. (*Id.*, I, 9.)

[3] Voir 1 Cor. III, 18, 19.

croyance à la divinité du Christ ne reposait sur aucun examen sérieux, mais simplement sur une confiance aveugle, sur un préjugé en l'air[1]. Nous verrons plus tard avec quelle haute éloquence et quelle profondeur chrétienne Origène a écarté ces objections; elles n'en devaient pas moins produire une vive impression sur les adhérents de la philosophie antique, car ils mettaient leur gloire précisément dans cette dialectique transcendante qui constituait à leurs yeux l'aristocratie de la pensée.

De la méthode, Celse passe au dogme lui-même. Il distingue deux éléments dans l'enseignement chrétien: l'un qui renferme d'incontestables vérités, et l'autre qui ne contient qu'erreurs et superstitions. Il conteste au premier élément toute originalité. Ce que le christianisme a de vrai, il l'a de commun avec la philosophie en général ou les religions qui l'ont précédé. Celse l'établit d'abord pour la morale et il s'efforce d'enlever à l'Evangile l'honneur de l'avoir épurée et renouvelée[2]. Il prétend que le précepte de l'humilité qu'il a décrié ailleurs a été emprunté à un passage des lois de Platon mal compris[3]. La sévère condamnation des richesses attribuée à Jésus-Christ se lisait bien des siècles avant lui dans les écrits du même philosophe qui avait déclaré que celui qui brille par son opulence ne peut briller par sa bonté[4]. Celse citait les plus beaux passages des dialogues de Platon, afin de convaincre

[1] *Contra Cels.*, III, 39.
[2] Ὡς οὐ σεμνόν τι καὶ καινὸν μάθημα. (*Id.*, I, 4.)
[3] *Id.*, VI, 15. [4] *Id.*, VI, 16.

l'Evangile de plagiat. La foi dans l'immortalité, l'espérance de la vie bienheureuse venaient de la même source, mais s'étaient altérées et matérialisées au contact du christianisme [1]. Les anciennes religions étaient également mises à profit pour démontrer que le christianisme avait pris son butin partout. Ce qui rendait cette démonstration singulièrement facile, c'est que Celse ne distinguait jamais entre la doctrine de Jésus-Christ et des apôtres et les hérésies qui la défiguraient. C'est ainsi qu'il prenait les *ophites* pour des représentants authentiques de cette doctrine; rien n'était plus facile que d'établir une analogie frappante entre la religion de Zoroastre et une secte qui, comme celle des ophites, s'était contentée de couvrir le parsisme de quelques formules chrétiennes [2]. L'adoration de Jésus-Christ est pour Celse une simple reproduction des apothéoses de l'ancienne Grèce, qui avait transporté sur l'Olympe tous ses héros. Les chrétiens ne veulent pas admettre que ces grands hommes soient devenus des dieux, et pourtant ils prétendent que leur Jésus leur est apparu après sa mort [3]. La fable de Satan rappelle la guerre des Titans [4], avec cette différence que le christianisme ménage à l'adversaire de la divinité un long et éclatant triomphe avant sa défaite finale [5]. En résumé, la religion nouvelle ressemble à celle des Egyptiens; aux dehors ce ne sont que portiques majestueux, colonnes élevées, brillants luminaires, cé-

[1] *Contra Cels.*, VII, 28-30.
[2] Αἰνίττεται ταῦτα καὶ ὁ Περσῶν λόγος. *Id.*, VI, 22, 24.
[3] *Id.*, III, 22. [4] *Id.*, VI, 42. [5] *Id.*, VI, 12.

rémonies saintes. Entrez dans l'édifice et vous ne trouvez qu'un vil animal, un singe ou un crocodile mis sur l'autel. Encore, en Egypte, n'avons-nous dans Apis ou dans Anubis que des symboles des forces célestes, mais ici le fond de la doctrine n'est que stupidité[1].

Si Celse juge avec cette sévérité les dogmes qui avaient quelque analogie avec les philosophies ou les religions de l'antiquité païenne, que ne dira-t-il pas de ceux qui sont exclusivement propres au christianisme, et qui se rattachent de près ou de loin à la folie de la croix? Il ne voit en Jésus-Christ qu'un imposteur suivi par d'autres trompeurs qui ne valaient pas mieux que lui. Comment expliquer autrement que tant d'hommes admettent ce tissu d'absurdité, cette folie sans nom qui s'appelle le christianisme? Celse concentre ses attaques sur son dogme capital, la rédemption, et il lui oppose deux objections qui lui semblent décisives; il l'accuse d'une part de rabaisser l'idée de Dieu par un anthropomorphisme dégradant, et de l'autre d'exalter outre mesure la nature humaine en nous donnant à croire que c'est pour un ver de terre comme l'homme que le Fils de Dieu a abandonné sa gloire, est descendu sur la terre, y a souffert et y est mort. Toute la polémique du philosophe grec roule sur ces deux arguments qui tendent l'un et l'autre à saper les bases du théisme.

Celse reproche au christianisme de dégrader l'idée

[1] *Contra Cels.*, III, 17.

de la divinité non-seulement par le dogme de l'incarnation, mais encore par celui de la création; il s'était déjà attaqué à ce point capital dans sa discussion contre le judaïsme, mais il y revient avec une grande insistance dans la seconde portion de son livre; le récit de la Genèse qui divise en plusieurs journées l'acte créateur lui paraît souverainement ridicule; mais ce qui le choque surtout, c'est l'idée d'une libre création. Il avait raison à son point de vue. Fortement imbu du dualisme platonicien, il ne pouvait admettre que le Dieu supérieur, le premier principe, le Dieu absolu eût aucun contact avec le monde de la matière. Le dogme de la création qui rapportait au Dieu supérieur la formation de toute vie, de la vie physique comme de la vie morale, heurtait directement ses préjugés philosophiques. Aussi donnait-il une grande importance à la doctrine des démons, ces puissances divines intermédiaires, par lesquelles le système platonicien essayait de combler l'abîme entre le Dieu idéal et le monde, en leur attribuant l'organisation de la matière et la production des êtres corporels. Le polythéisme modifié fournissait de la sorte à la philosophie antique de précieuses ressources pour sauvegarder l'idéalité du Dieu supérieur. Fidèle à ces principes, Celse combat à la fois le strict monothéisme chrétien, et le dogme de la création. Il ne peut admettre ce Dieu qui, sans aucun intermédiaire, produit un monde dont la matière est l'étoffe. Il ne conçoit Dieu que comme une idée pure, qui ne communique avec la sphère inférieure que par des dieux moins parfaits qui sont les démons. Le paganisme est sus-

ceptible pour lui d'une interprétation raisonnable, grâce à cette chaîne vivante aux anneaux innombrables qui part des derniers êtres pour aller se river au trône du Dieu suprême. Au contraire, il n'y a nul moyen de s'entendre avec une religion comme le christianisme qui adore un Dieu unique, et lui attribue la création du monde entier. Voilà pourquoi Celse ne se contente pas de combattre l'idée chrétienne de la création, mais écarte encore ce monothéisme implacable qui voit dans les démons des êtres maudits, et qui transforme les dieux intermédiaires en ténébreuses puissances contre lesquelles il faut lutter. « Dieu, dit-il après Platon, n'a rien fait de mortel, il n'a produit que ce qui est immortel; les êtres mortels sont l'œuvre d'une autre création. L'âme est l'œuvre de Dieu, le corps est d'un autre créateur; il ne diffère en rien du ver et de la grenouille; il est fait de la même matière et il a le même principe de corruption [1]. » Ces autres créateurs qui ont organisé la matière sont précisément les dieux inférieurs ou démons que les chrétiens ont le tort de rejeter dans l'enfer. Ainsi, le culte des démons se rattache étroitement aux principes fondamentaux du système de Celse et on comprend qu'il le défende avec âpreté; car de l'issue de cette question spéciale, et qui au premier abord semble secondaire, dépend l'issue de la lutte entre le spiritualisme monothéiste et le dualisme : « Pourquoi, dit-il, nous serait-il dé-

[1] Ὁ μὲν θεὸς οὐδὲν θνητὸν ἐποίησεν, ἀλλὰ μόνα τὰ ἀθάνατα, τὰ θνητὰ ἄλλων ἐστιν ἔργα. (*Contra Cels.*, IV, 54.)

fendu d'adorer les démons[1] ? N'y a-t-il pas un administrateur puissant commis à la surveillance de chaque chose? » Celse reconnaît explicitement que la nature entière est sous la direction des démons. En effet, si les chrétiens veulent les repousser, il faut, d'après lui, qu'ils renoncent à vivre : « Les fruits qu'ils mangent, le vin qu'ils boivent, l'eau qu'ils puisent, l'air qu'ils respirent, tous ces bienfaits leur viennent de quelque démon[2]. S'ils refusent leur culte à ceux qui président à notre existence, qu'ils ne prennent point de femme, qu'ils n'aient point d'enfants, qu'ils sortent entièrement de la vie[3]. » Celse rapporte avec approbation la fable égyptienne qui attribue à la surveillance d'un démon ou d'un dieu céleste la santé de chaque portion du corps[4]. Ces divers passages servent à préciser sa pensée. S'il défend le polythéisme et combat le dogme chrétien de la création, c'est afin de sauvegarder le dualisme platonicien et de maintenir dans leur éternelle opposition le principe spirituel et le principe matériel[5].

Au nom des mêmes idées, Celse écarte absolument la notion du mal moral et de la chute. Il est conduit à ce résultat par la logique de son système. En effet, sans liberté, il n'y a pas de responsabilité, et par conséquent

[1] Διὰ τί δαίμονας οὐ θεραπευτέον. (*Contra Cels.*, VII, 68. Comp. VIII, 2-11.)

[2] Οὐκ ἄρα παρά τινων δαιμόνων ἕκαστα τούτων λαμβάνουσι· (*Id.*, VIII, 28.)

[3] *Id.*, VIII, 35.

[4] *Id.*, VIII, 58.

[5] Baur a admirablement élucidé la polémique de Celse sur la doctrine des démons. (Ouvr. cité, p. 391 et suivantes.)

pas de culpabilité possible. Dès que l'on admet que le mal résulte de la constitution même d'un être, il ne lui est plus imputable; il faut aller plus loin et reconnaître qu'un mal nécessaire n'est pas vraiment un mal, qu'il ne l'est que relativement et en apparence, mais qu'en définitive il contribue à l'harmonie de l'ensemble, à la convenance, à la beauté du tout. Le platonisme, malgré de saintes inconséquences où l'on retrouve l'inspiration d'un profond sentiment moral, n'en a pas moins abouti à cet optimisme métaphysique, surtout dans l'élaboration qu'il a subie après sa grande époque. Le bien étant la spiritualité et l'unité, tout ce qui est corporel et individuel est entaché de mal, et cependant il est nécessaire que des êtres corporels et individuels existent; il s'ensuit que le mal, chez eux, concourt au bien de l'ensemble. Sur ce point, il y avait incompatibilité absolue entre le christianisme et la philosophie antique. C'est ce qui ressort nettement des déclarations de Celse. « Il n'y a eu, dit-il, ni antérieurement, ni actuellement, et il n'y aura jamais ni plus ni moins de mal. La nature de l'univers est toujours identique et la production du mal ne variera pas [1]. » Ce monde, œuvre de Dieu, est un tout parfait; ses parties n'existent pas pour elles-mêmes, mais se rapportent au tout. Chaque être conserve le rang dans lequel il a été placé [2]. Ainsi le mal n'a aucune réalité, et il va se fondre dans l'harmonie universelle. La première consé-

[1] Μία ἡ τῶν ὅλων φύσις καὶ ἡ αὐτή. (*Contra Cels.*, IV, 62.)

[2] Ὁ δὲ κόσμος ὡς ἂν θεοῦ ἔργον ὁλόκληρον καὶ τέλειον ἐξ ἁπάντων γίνεται. (*Id.*, IV, 99.)

quence d'une telle idée, c'est que l'on ne saurait parler de chute et de péché, et que Dieu n'a pas plus raison de s'indigner contre l'homme que contre un singe ou tel autre animal [1]. La matière, qui est un principe nécessaire, a seule produit le mal [2]. Remarquons, d'ailleurs, que ce qui nous paraît un mal ne l'est pas en réalité [3]; nous ne savons pas s'il n'est pas un bien pour quelque autre homme ou pour l'ensemble des êtres. Les autres objections que Celse fait valoir contre le récit de la Genèse ont moins de portée; il accuse Dieu d'avoir produit ou provoqué la rébellion de l'homme, par le commandement qu'il lui a donné, et il impute au Créateur la faute d'Adam, sous prétexte qu'il l'avait prévue; car, d'après lui, la liberté ne saurait subsister intacte en face de la prescience divine [4].

En s'attaquant aux dogmes de la création et de la chute, le philosophe a par là même écarté la rédemption. En effet, s'il est vrai que Dieu ne soit qu'une Idée impalpable résidant au delà des mondes, s'il est vrai que sa grandeur consiste à être préservé de tout contact avec le monde inférieur, le drame sublime de la rédemption, tel que nous le présente l'Evangile, n'est plus qu'une profanation, il est même impossible de le concevoir un instant. Dieu est le bien, la beauté, la félicité; il contient en lui ce qu'il y a de plus excellent. S'il descend vers les hommes, il faut

[1] *Contra Cels.*, IV, 99.
[2] Ὕλῃ πρόσκειται. (*Id.*, IV, 65.)
[3] Ὅτι μὲν σοί τι δοκεῖ κακόν, οὔπω δῆλον εἰ κακόν ἐστιν (*Id.*, IV, 70.)
[4] *Id.*, VI, 63.

qu'il subisse un changement; ce changement sera nécessairement une diminution de sa beauté et de son bonheur; ce sera une dégradation, et par conséquent une transformation du bien en mal. Mais cette transformation ne peut se réaliser, car les choses périssables sont seules soumises au changement; ce qui est immortel, au contraire, est immuable par lui-même. Dieu n'a donc pu subir de changement[1]. Celse va jusqu'à appeler honteuse toute idée d'incarnation[2]. A supposer qu'un fait semblable eût pu s'accomplir, pourquoi serait-ce après tant de siècles qu'il serait venu à la pensée de Dieu de ramener les hommes à la justice[3]? Faut-il croire avec les chrétiens que la contemplation du Très-Haut étant d'un accès difficile, Dieu aurait enfermé son esprit dans un corps semblable au nôtre, pour que nous pussions le saisir et le posséder sous cette forme[4]? Mais, alors, pourquoi donner à son esprit une si vile enveloppe? Ne pouvait-il pas lui donner une forme céleste qui eût banni toute incrédulité[5]? Si l'Esprit divin animait le corps de Christ, ce corps aurait dû surpasser tous les autres en grandeur, en beauté, en force, en majesté. Il ne se peut, en effet, que celui qui possède quelque chose de divin que n'ont pas les autres, ne l'emporte pas sur eux, et cependant le Christ ne différait en rien des autres hommes; il

[1] Οὐχ ἂν οὖν ταύτην τὴν μεταβολὴν θεὸς δέχοιτο. (*Contra Cels.*, IV, 34.)

[2] *Id.*, IV, 2.

[3] Μετὰ τοσοῦτον αἰῶνα. (*Id.*, IV, 9.)

[4] *Id.*, VI, 69.

[5] *Id.*, VI, 73.

était, dit-on, de petite taille, et son visage était sans beauté et sans noblesse [1]. Si Dieu, comme le Jupiter de la comédie, s'est soudain réveillé d'un long sommeil pour sauver le genre humain, pourquoi a-t-il envoyé son Esprit dans un coin de la terre? Il aurait dû le répandre dans une multitude de corps et le disséminer dans le monde entier. Ne sommes-nous pas singulièrement égayés quand nous lisons dans un poëte comique grec que Jupiter, à peine réveillé, a envoyé Mercure aux Athéniens et aux Lacédémoniens? « Ne prêtez-vous pas bien plus à rire, ô vous qui déclarez que le Fils de Dieu a été envoyé aux Juifs [2]? Il paraît que tandis qu'il dormait Dieu avait oublié les ordres qu'il avait autrefois donnés par Moïse à son peuple, car il lui avait commandé de s'enrichir par la conquête, de répandre à flots le sang de ses ennemis, sans épargner personne. Et voici que le fils prétendu de Dieu promulgue une loi précisément contraire : il prêche le pardon des injures et la pauvreté! Comment expliquer une telle contradiction? Dieu a-t-il condamné sa propre législation [3]? » Celse conclut toute cette discussion sur l'incarnation en accusant les chrétiens d'être tombés dans un matérialisme abject. Ils veulent en effet contempler Dieu par l'œil du corps, au lieu de se contenter de l'intuition morale recommandée par la

[1] Ἀλλὰ ὥς φάσι μικρὸν καὶ δυσειδὲς καὶ ἀγεννὲς ἦν. (*Contra Cels.*, VI, 75.)

[2] Οὐ καταγελαστότερον πεποιηκέναι Ἰουδαίοις πεμπόμενον τοῦ θεοῦ τὸν υἱόν. (*Id.*, VI, 78.)

[3] Ἢ τῶν ἰδίων νόμων μετέγνω; (*Id.*, VII, 18.)

philosophie. « Vous êtes, dit-il, les plus ridicules de tous les hommes, vous qui maudissez comme des idoles les autres dieux visibles, pour adorer un simulacre qui est la plus méprisable des idoles, que dis-je, une idole! C'est un mort, et vous en faites l'image du Père éternel[1]? » Celse prévoit que les chrétiens lui opposeront les miracles de Jésus-Christ; aussi cherche-t-il à les ravaler le plus possible. Il ne les nie pas. Il croit, avec tous ses contemporains, que des forces cachées dorment dans le sein profond de la nature, d'où la magie les fait sortir. Aussi ne révoquait-il pas en doute le pouvoir miraculeux de Jésus-Christ et des apôtres. « Soit, disait-il : nous croyons que ces choses ont été faites[2]. » Mais il assimilait ces miracles aux sortiléges des goètes. A-t-on jamais pensé à voir des fils de Dieu dans les magiciens égyptiens, qui, pour quelques oboles, accomplissaient mille prodiges, chassaient des démons, évoquaient l'âme des héros et guérissaient des maladies? Celse pensait que la magie agissait sur les hommes captifs de la matière; mais c'était une raison de plus pour lui de la mépriser, et il se plaisait à faire rejaillir cet opprobre sur le fondateur du christianisme.

Après avoir reproché au christianisme de rabaisser misérablement l'idée de Dieu, Celse l'accuse de dépasser toute mesure dans la glorification de la créature

[1] Τὸ δὲ ὡς ἀληθῶς εἰδώλου ἀθλιώτερον, καὶ μηδὲ εἴδωλον ἔτι, ἀλλ' ὡς νεκρὸν σέβοντες, καὶ πατέρα ὅμοιον αὐτῷ ζητοῦντες. (*Contra Cels.*, VII, 36.)

[2] *Id.*, I, 68; II, 50.

humaine. Chose étrange, ce philosophe orgueilleux qui a poursuivi de ses sarcasmes les plus mordants l'humilité commandée par l'Evangile, se plaît à ravaler, à dégrader l'homme, à lui ravir la couronne de gloire que le péché lui-même n'a pu complétement flétrir, et à lui contester sa filiation divine. L'orgueilleux platonicien, qui frémirait d'indignation à la pensée de se ranger parmi ces humbles et ces ignorants, adorant un crucifié, et qui croirait sa dignité compromise s'il acceptait la doctrine de la chute, n'hésite pas à infliger à l'humanité une flétrissure indélébile. Il n'a pas assez de railleries pour ces misérables Galiléens qui ont une croix pour étendard; et ce philosophe superbe trouve son plaisir à traîner le genre humain dans la boue en le plaçant au-dessous de la brute. C'est ainsi que l'orgueil aboutit à la honte, tandis que l'humilité tend à la gloire. L'Evangile respecte l'humanité tout en la condamnant; la philosophie de Celse la dégrade en la disculpant. Au reste, jamais rien ne l'honorera davantage que la doctrine qui lui donne un Dieu pour rançon. Il y a autant de bassesse que d'orgueil à ne pas accepter le prix infini de notre salut; car on ne se plaît à avilir l'humanité qu'afin de se dispenser du repentir; on espère s'élever plus facilement au-dessus d'un niveau plus rabaissé.

La prétention des chrétiens et des Juifs d'avoir part aux plus étonnantes faveurs de la Divinité, paraît à Celse le comble du ridicule. Il les compare à des fourmis sortant de leur fourmilière, ou à des grenouilles se débattant dans leur marais, ou à des vers tenant église

dans un bourbier infect qui se disputeraient en quelque sorte la palme du péché et se dévoreraient les uns les autres. « C'est à nous seuls, disent-ils, que Dieu a annoncé et révélé ses desseins; pour nous il néglige le monde, les cieux et tout ce qu'enferme la terre; ses soins se concentrent uniquement sur nous, à nous seuls il envoie sans cesse ses délégués, et il n'est préoccupé que de la manière dont nous lui serons éternellement unis[1]. » Ces vers de terre poussent l'audace jusqu'à dire : « Nous sommes les êtres les plus rapprochés de Dieu. Il nous a faits entièrement à son image[2]. Toutes choses nous sont soumises; la terre, l'eau, l'air, les astres, tout a été créé à cause de nous et doit nous obéir. Comme quelques-uns de nous sont entachés de péché, Dieu viendra lui-même ou enverra son Fils pour consumer les impies dans les flammes et nous introduire dans la vie éternelle[3]. » « De telles prétentions, ajoute Celse, seraient plus supportables de la part de vers ou de grenouilles que de la part de Juifs ou de chrétiens. »

Ce n'est pas tant aux Juifs et aux chrétiens qu'il veut prodiguer le mépris qu'à la nature humaine en soi; le ver de terre qu'il se plaît à écraser ou à rouler dans la fange plutôt que d'admettre qu'un Dieu se soit abaissé jusqu'à lui, c'est l'homme; il trouve une satisfaction

[1] Πάντα κόσμον καὶ τὴν οὐράνιον φορὰν ἀπολιπὼν, ἡμῖν μόνοις ἐμπολιτεύεται. (*Contra Cels.*, IV, 23.)

[2] Θεὸς ἐστὶν, εἶτα μετ' ἐκεῖνον ἡμεῖς ὑπ' αὐτοῦ γεγονότες πάντῃ ὅμοιοι θεῷ. (*Id.*, IV, 23.)

[3] Ἀφίξεται θεὸς ἢ πέμψει τὸν υἱόν. (*Id.*, IV, 23.)

impie à le mettre au dernier degré de l'échelle des êtres, et pour mieux y arriver il trace un parallèle très détaillé entre lui et les animaux, qui est tout à l'avantage de ces derniers. En effet, ils vivent à moins de frais que nous, et ils n'ont pas besoin d'arroser de leur sueur les aliments qui les nourrissent. La nature entière est une table chargée pour eux[1]. Nous n'avons pas le droit de nous élever au-dessus d'eux, par le motif que nous les chassons et les immolons. Eux aussi nous chassent et nous dévorent, sans qu'il leur soit nécessaire de dresser une meute ou de tendre des filets[2]. Si vous invoquez votre civilisation, les villes que vous bâtissez, les lois que vous formulez, les magistrats que vous choisissez, regardez les fourmis et les abeilles. La cité la mieux policée ne vaudra jamais une ruche. Ce petit royaume a ses guerres et ses victoires, et on n'a qu'à compter les cadavres des frelons pour reconnaître que la justice y est rendue. Bien plus, les fourmis ont leur sépulture dans laquelle elles conduisent solennellement leurs morts[3]. Elles ont une raison suffisante, des notions communes, des vérités générales[4], et il serait possible que, si nous prêtions une oreille attentive, nous les entendissions parler entre elles. Si quelqu'un regardait du ciel sur la terre, il ne verrait pas où gît la différence entre les fourmis et les hommes[5].

[1] *Contra Cels.*, IV, 76.
[2] *Id.*, IV, 78.
[3] *Id.*, IV, 84.
[4] Λόγου συμπλήρωσις ἐστι παρ' αὐτοῖς καὶ κοιναὶ ἔννοιαι καθολικῶν τινῶν. (*Id.*, IV, 84.)
[5] *Id.*, IV, 85.

Si l'on objecte qu'au moins l'homme est un animal religieux, Celse répond que les oiseaux n'ont pas moins de religion. Nous devons même admettre qu'ils ont une société bien plus intime avec les dieux, puisque nous nous adressons à eux pour connaître la volonté divine. Les éléphants donneraient des leçons aux hommes pour la fidélité aux engagements, et ils méritent la palme de la piété[1]. Les bêtes ne sont donc pas seulement plus sages que l'homme, elles sont encore plus chères à Dieu[2]. Il résulte de tout ceci que le monde n'a pas plus été fait pour l'homme que pour les lions, les aigles et les dauphins. Il est étrange de voir le représentant de la philosophie élever l'instinct bien au-dessus de la raison et repousser fièrement la folie de la croix au nom d'une si dégradante sagesse! Il était conduit à ces résultats honteux par son panthéisme qui abaissait complétement la barrière entre le monde matériel et le monde moral. Supprimez la liberté, et l'homme est le plus malheureux des animaux.

Cette négation de la liberté conduit Celse à déclarer impossible la grande transformation morale à laquelle le christianisme veut nous amener par la conversion. « Il est évident, disait-il, que si le péché est une tendance naturelle développée par l'habitude, ni châtiment ni pardon ne sauraient l'extirper[3]. » Ainsi tel

[1] *Contra Cels.*, IV, 88.

[2] Οὐ μόνον σοφώτερα εἶναι τὰ ἄλογα τῶν ζώων τῆς ἀνθρώπων φύσεως ἀλλά καὶ θεοφιλέστερα. (*Id.*, IV, 99.)

[3] Δῆλον ὅτι τοὺς ἁμαρτάνειν πεφυκότας τε καὶ εἰθισμένους, οὔδεις ἂν οὐδὲ κολάζων πάντῃ μεταβάλοι μήτιγε ἐλεῶν. (*Contra Cels.*, III, 65.)

est l'homme par nature, tel il restera. Faible et misérable dans le présent, il n'a pas à attendre de l'avenir une gloire plus grande; la résurrection des corps est une fable ridicule. « Les chrétiens, disait encore Celse, sont assez insensés pour s'imaginer que quand leur Dieu aura allumé le feu comme un cuisinier et que le monde entier aura été consumé, ils subsisteront seuls, non-seulement ceux d'entre eux qui vivront, mais encore ceux qui seront morts auparavant, et que ceux-ci, revêtus de la même chair, se relèveront de terre. Cette espérance couronne dignement une vie abjecte[1]. L'âme humaine pourrait-elle souhaiter de demeurer enfermée dans un corps putréfié? Comment un corps dissous retrouverait-il sa nature première? Ils répondent, selon leur coutume, que tout est possible à Dieu, comme si Dieu pouvait faire des choses honteuses ou contre nature. Je ne nie pas que Dieu ne puisse accorder à l'âme une vie éternelle; mais les cadavres sont, selon l'expression d'Héraclite, plus vils que la boue même. Et l'on attribuerait l'éternité à une chair ainsi mêlée à l'ordure! Une telle chose, qui est contre la raison, n'est ni dans la volonté, ni dans la puissance de Dieu[2]. » Nous retrouvons dans ces mots la pensée prédominante du platonicien, ce dualisme invincible qui empêchait toute réconciliation entre lui et une croyance fondée sur le théisme.

[1] Ἀτεχνῶς σκωλήκων ἡ ἐλπίς. (*Contra Cels.*, V, 14.)

[2] Σάρκα δὴ αἰώνιον ἀποφῆναι παρὰ λόγον, οὔτε βουλήσεται ὁ θεὸς οὔτε δυνήσεται. (*Id.*, V, 15.)

Telle était cette attaque raisonnée de la philosophie grecque contre l'Evangile. Rien n'y manquait, ni le savoir, ni l'habileté, ni le persiflage, ni la calomnie. Evidemment nous avons dans le livre de Celse le suprême effort de la pensée païenne pour étouffer la religion nouvelle; il valait la peine de nous y arrêter, car la vigueur et l'art déployés dans cette lutte, ce soin de ne négliger aucune ressource, cette souplesse d'argumentation, ce tissu serré de preuves, cette vivacité de polémique, tout nous montre à quel point le christianisme paraissait déjà un adversaire redoutable. A la froide colère de ses opposants nous mesurons les progrès de son influence[1].

C. — Attaques de la théosophie philosophique contre le christianisme.

Celse représente l'antique tradition philosophique de la Grèce par son insolent dédain pour toute doctrine étrangère et surtout pour tout ce qui vient d'une terre barbare. Mais il ne pouvait empêcher que le courant dominant de l'époque n'entraînât les esprits dans des voies bien différentes. Aucune école, aucune forme religieuse du passé n'était capable de les satisfaire, et la plupart des hommes que cette inquiétude morale ne jetait pas dans la foi chrétienne ou dans l'épicuréisme, recouraient à ce syncrétisme indéfini qui mêlait toutes

[1] Nous avons reconstruit le plan d'attaque de Celse d'après les fragments épars dans la grande Apologie d'Origène. Une étude attentive de ces fragments nous a permis de les relier les uns aux autres et de les rattacher à une donnée générale qui leur imprime un grand caractère d'unité.

les idées, tous les mystères, et ne se refusait même pas à faire plus d'un emprunt au christianisme. Cette tendance, qui avait fait le succès des mystères de Mithra dans les classes populaires et qui avait produit le néoplatonisme, devait intervenir à son tour dans la lutte contre la religion nouvelle. Essayant de répondre aux mêmes besoins, elle ne pouvait tolérer sans résistance une rivalité si redoutable ; il ne lui était pas permis toutefois de prendre une position violemment hostile, elle était condamnée à la largeur par ses principes éclectiques, et, à moins de se renier elle-même, elle n'avait le droit de repousser absolument aucune forme religieuse. La discussion engagée par les représentants de cette tendance contre les idées chrétiennes, ne nous rappellera ni l'amertume de Celse, ni l'ironie méprisante de Lucien ; plus contenue et plus habile, elle présentait peut-être plus de dangers ; elle laissait d'ailleurs très volontiers à d'autres écoles le soin de tirer les conséquences pratiques de ses attaques détournées. Un livre très curieux ressuscite pour nous cette polémique timorée et sans franchise : c'est l'*Histoire d'Apollonius de Tyane* par Philostrate. Nous avons déjà parlé du héros de ce roman philosophique, en traçant le tableau général de ces temps, mais nous ne nous sommes attaché qu'au fond historique du livre qu'un rhéteur habile a recouvert d'une trame brillante. Nous n'avons plus à nous occuper que de ces embellissements légendaires. En effet, ils ont une bien autre portée que celle d'une composition littéraire. Philostrate est un controversiste déguisé en

romancier; il veut opposer au Messie des chrétiens le Messie des pythagoriciens, le sage par excellence tel que lui et son parti le conçoivent. Il veut faire pâlir l'idéal évoqué ou réalisé par l'Evangile, devant un idéal différent et qu'il croit supérieur grâce aux couleurs fantastiques dont il l'a surchargé; et pour se donner tous les avantages, il ne craint pas d'emprunter plusieurs traits aux récits sacrés. Pour se convaincre que nous ne nous livrons pas à une vaine supposition, il suffit de se reporter aux circonstances dans lesquelles ce livre a été publié. Philostrate vivait près de l'impératrice Julia Domna, épouse de Septime Sévère, femme imbue de l'éclectisme philosophique qui devait se développer avec tant d'éclat quelques années plus tard dans sa propre famille, à la cour d'Alexandre Sévère. Pour assurer le triomphe de cette tendance, il fallait à tout prix supplanter le christianisme ou du moins l'entraîner malgré lui dans la révolution religieuse que l'on voulait inaugurer. Son ascendant extraordinaire était dû en grande partie au caractère de son fondateur, à cette sublime incarnation de sa doctrine dans la personne de Jésus-Christ. Il n'y avait pas de moyen plus sûr de ruiner son influence, que d'essayer quelque chose de semblable pour la tendance rivale dont on voulait assurer le triomphe. Il fallait l'incarner en quelque sorte dans un maître illustre. Nul homme ne se prêtait mieux à ce dessein hardi que le fameux goète Apollonius de Tyane, dont l'imagination populaire avait grandi démesurément la figure, en lui faisant comme une auréole de légendes. Ne répondait-il pas à tous les instincts de

l'époque par cette vie aventureuse passée à parcourir le monde pour assouvir sa soif de croyances nouvelles, par les prodiges semés sur ses pas et aussi par sa haine de la tyrannie. On devait être tenté d'en faire un type idéal, et le meilleur moyen, pour cela, était d'emprunter quelques traits touchants à ces récits évangéliques dont on voulait détourner les esprits. Philostrate espérait réunir ainsi dans la personne d'un seul homme à la fois prophète et philosophe les plus nobles attributs de la philosophie et de la religion, et satisfaire tout ensemble les masses ignorantes et les esprits cultivés. La *Vie d'Apollonius de Tyane* a été évidemment écrite dans cette intention. On voit que l'auteur est constamment préoccupé du désir de présenter le fameux magicien comme le sage parfait qui répond à toutes les aspirations de l'ancien monde[1].

Les traits empruntés aux Evangiles abondent dans le livre de Philostrate; ils sont faciles à reconnaître, malgré tous les ornements légendaires dont ils sont surchargés. Des signes miraculeux annoncent l'apparition d'Apollonius dans le monde; sa mère reçoit des avertissements divins dans des songes; le ciel même intervient : un éclair rapide fend la mer et remonte dans l'éther supérieur, brillant symbole de la destinée de cet homme merveilleux[2]. Il n'écrit point de livres; ce n'est pas plus sa mission que celle du Christ;

[1] Néander nie, à tort selon nous, cette intention polémique (*Kirsch. Gesch.*, I, p. 179). Baur la fait ressortir avec sa sagacité accoutumée, bien qu'il exagère la tendance conciliatrice du livre de Philostrate. (Ouvr. cité, p. 505, 506.)

[2] Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 5.

son langage n'est ni pompeux, ni subtil, ni vulgaire, mais il est empreint d'une simplicité forte[1]. Il fait habilement surgir les plus hauts enseignements des plus simples circonstances, et se plaît à multiplier les paraboles dont le thème est fourni par la vie des champs[2]; sa parole est comparée à une source jaillissante où boivent les âmes altérées[3]; quelques humbles disciples le suivent en tout lieu, et il se consacre à eux avec le dévouement le plus entier. Sa perspicacité pour démêler les pensées et les dispositions de ses interlocuteurs est admirable; il lit dans les cœurs, et la vie de ceux qui l'approchent lui est révélée par une intuition mystérieuse[4]. L'amour qu'il inspire à ses disciples ne va pas cependant jusqu'à les retenir auprès de lui à l'heure du danger; la plupart l'abandonnent à la veille de son jugement. « Les uns prétextèrent une maladie, les autres le manque d'argent pour voyager, un troisième désirait revoir sa patrie, un quatrième avait eu de mauvais rêves, et de trente-quatre disciples, huit seulement lui demeurèrent fidèles jusqu'à Rome[5]. » Pendant tout le cours de sa vie, Apollonius va de lieu en lieu en faisant du bien, et les foules s'attachent partout à ses pas. Il enseigne des purifications efficaces aux coupables, et les renvoie pardonnés par les dieux[6]. « Comme il se rendait à Ephèse, les artisans eux-mêmes abandonnaient leur travail et le suivaient, car les uns admiraient sa sa-

[1] Philostrate, I, 17.
[2] *Id.*, I, 3; IV, 4. (Voir la parabole des passereaux.)
[3] *Id.*, IV, 24. [4] *Id.*, VI, 2. [5] *Id.*, IV, 37. [6] *Id.*, VI, 5.

gesse, les autres sa figure, ou sa manière de vivre, ou ses vêtements, ou toutes ces choses ensemble... Beaucoup de malades, soupirant après la santé, allaient à lui poussés par une inspiration divine [1]. » Il prononce ses simples discours tantôt sur les degrés d'un temple, tantôt sur les collines, ou dans les champs. Il blâme sévèrement l'orgueil et la sensualité, et prêche aux multitudes l'amour de la sagesse [2]; ses miracles répandent sa réputation au loin. Le pastiche de l'Evangile est évident dans ce tableau général de la vie d'Apollonius. L'imitation est encore plus frappante dans quelques traits particuliers du récit. Apollonius arrive à la cour du roi de Babylone et y obtient de suite un grand crédit. Un employé du palais est pris en flagrant délit d'adultère dans le harem. Interrogé sur le traitement qu'on doit infliger aux coupables, le sage leur fait grâce de la mort [3]. Rencontrant à Rhodes un jeune riche qui ne vivait que pour le luxe, le magicien lui reproche avec une grande sévérité son amour des richesses [4]. A Athènes, il guérit un jeune démoniaque en commandant impérativement au démon de laisser sa victime, et l'esprit malfaisant ne l'abandonne qu'après avoir obtenu de passer dans une statue voisine. Une jeune fille de famille consulaire, à Rome, avait toutes les apparences de la mort; ses parents la pleuraient déjà. « Je veux sécher vos larmes, » dit Apollonius; et après avoir touché la jeune fille et prononcé quelques paroles sur elle, il la rend vivante à sa famille. Le

[1] Philostrate, IV, 1. [2] *Id.*, IV, 2. [3] *Id.*, I, 36. Comp. Jean XII. [4] *Id.*, V, 23.

sage refuse toute récompense, en disant qu'il est impossible de savoir si la vie était tout à fait éteinte dans le corps qu'il a ranimé. Ce récit est à la fois une parodie et une critique du miracle opéré par Jésus-Christ dans la maison de Jaïrus [1]. Captif et à la veille de mourir, Apollonius annonce à ses disciples intimes qu'ils le verront apparaître au moment où ils le croiront mort. Comme ceux-ci, en effet, étaient plongés dans une profonde tristesse, leur maître se présente soudain au milieu d'eux. Pour leur ôter l'idée qu'il n'est qu'un fantôme, il leur commande de toucher son corps de leurs mains; et ils se convainquent, comme Thomas, de la réalité de son retour [2]. Apollonius a aussi son ascension; il disparaît dans un temple de Crète de devant les yeux des hommes. On entendit alors comme un chœur de jeunes filles qui l'accueillait en chantant cet hymne: « Quitte la terre, remonte au ciel, remonte [3]. » En outre, le sage divin est apparu plus d'une fois depuis sa mort pour confirmer sa doctrine.

Ces analogies entre la vie d'Apollonius et celle de Jésus-Christ sont évidentes. Le livre de Philostrate nous initie à la tactique des défenseurs du paganisme; ils cherchaient à frapper le christianisme avec ses propres armes, et à le supplanter en l'imitant. Mais, de même que dans les mystères de Mithra, l'imitation est purement extérieure; la dissemblance n'en est pas moins profonde et radicale. Apollonius demeure toujours le Christ de l'éclectisme panthéiste et de la gnose orientale, la flottante personnification de

[1] Philostrate, IV, 45. [2] *Id.*, VIII, 12. [3] *Id* VIII, 31.

ses rêves variés et indécis. Il réalise son vœu le plus cher, qui est un fusionisme universel. En effet, il n'apporte pas du ciel une parole souveraine, une révélation nouvelle qui humilie les religions et les systèmes du passé en les proclamant impuissants ou insuffisants. Non, le passé conserve tous ses droits, puisque, à en juger par la vie du grand voyageur théosophe, la vérité est renfermée ou cachée dans les anciens cultes et les anciennes écoles. Apollonius se borne à la dégager de ce qui la voile aux yeux vulgaires, et ainsi l'antiquité païenne échappe à la douloureuse humiliation que le christianisme lui infligeait en annonçant un Dieu nouveau. Sans doute aucune religion, aucune école ne contient tout le trésor d'idées et de croyances nécessaires à l'humanité; il est épars en quelque sorte dans le monde; il faut le reformer pièce à pièce, et voilà pourquoi Apollonius parcourt tant de pays; mais le trésor n'en existe pas moins sur la terre, et l'homme n'est pas obligé de le recevoir du ciel comme une aumône. Philostrate insiste à plusieurs reprises sur la vénération de son héros pour tous les dieux. Arrive-t-il dans une ville, sa première visite est pour le temple; il se plaît a interroger les prêtres. A peine eut-il commencé a enseigner dans les sanctuaires, que les dieux se virent l'objet d'une vénération plus grande, et les hommes se pressèrent dans les lieux saints, comme s'ils espéraient recevoir de la divinité des dons plus généreux [1]. Apollonius se plaisait dans les lieux saints; il se rendait

[1] Philostrate, IV, 41.

assidûment de l'un à l'autre et disait : *Il n'est pas un seul dieu qui me repousse*[1]. Il poussait si loin sa vénération pour les divinités de toute espèce, qu'il blâmait sévèrement Hippolyte d'avoir refusé ses hommages à Aphrodite[2]. Il se mettait ainsi à la tête de la réaction païenne, mais c'était pour l'épurer et l'élargir. Il semblait servir la cause du progrès en abjurant le particularisme étroit qui avait empêché trop longtemps le mélange des peuples et des idées. « La Grèce, disait-il, est partout pour un sage ; il ne regarde comme barbare aucun pays, s'il vit sous les lois de la vertu[3]. » Fidèle à ces principes, Apollonius parcourt le monde et ne méprise aucune source d'instruction. Obéissant fidèlement à l'impulsion de son temps, il estimait par-dessus tout la sagesse de l'Orient, et, pour l'acquérir, il entreprit les plus longs et les plus périlleux voyages. Il se rendit dans les contrées qui séduisaient le plus l'imagination de ses contemporains. Après avoir visité tous les temples de la Grèce et s'être fait initier à tous les mystères, il séjourna à Babylone pour s'entretenir avec les mages[4] ; il écouta au bord du Nil les austères représentants du plus antique des sacerdoces[5] ; il ne s'arrêta dans ses voyages que lorsque, sous les forêts sacrées de l'Inde, il eut conversé avec les brahmes et se fut initié à leur ascétisme effréné. « Vous m'avez introduit dans le ciel, par votre sagesse, leur écrivait-il plus tard[6]. » Philostrate a soin de peindre les voyages lointains du sage

[1] Philostrate, V, 40. [2] *Id.*, VI, 3. [3] *Id.*, I, 35. [4] *Id.*, I, 25.
[5] *Id.*, VII, I. [6] *Id.*, III, 5.

sous les couleurs les plus poétiques. Apollonius retrouve sur le Caucase les liens qui ont enchaîné Prométhée; il voit en Egypte la fameuse statue de Memnon, et l'Inde est pour lui un pays de merveilles, où des animaux étranges, presque divins, se promènent près des fleuves immenses sous le dôme des grands arbres. L'imagination populaire trouvait ainsi tout ce qui pouvait la flatter dans l'Evangile bigarré de Philostrate. Apollonius parle en maître à la nature et en est toujours obéi; il pénètre le mystère de ses forces cachées et les dirige à son gré. En vain Philostrate essaye-t-il de le distinguer des vulgaires charlatans, des enchanteurs fripons qui pullulaient dans le monde, il ne parvient pas à en faire autre chose qu'un magicien [1]. Aussi bien était-ce une peine inutile que de le présenter avec un autre caractère à une génération avide de merveilleux et passionnée de magie. Apollonius flattait encore par son austérité les tendances favorites d'une époque qui, sous l'influence des idées orientales, éprouvait un vif enthousiasme pour l'ascétisme, et il inspirait l'admiration à ceux-là même qui n'eussent point voulu s'astreindre à ces macérations. Dédaigneux de tous les biens terrestres, le sage avait repoussé avec mépris l'or et les diamants que les rois ses admirateurs mettaient à ses pieds [2]. En vrai disciple de Pythagore, il s'abstenait complétement de la chair des animaux [3], et se refusait également les douceurs de la famille. Il marchait nu-pieds, grossièrement vêtu, sans rien

[1] Philostrate, VIII, [illegible]. [2] Id., II, [illegible]. [3] Id., II, [illegible].

posséder, le bâton de voyage en main, comme l'austère pèlerin de la philosophie. « Je dois aller, disait-il, partout où la sagesse et le dieu intérieur me poussent[1]. » Philostrate trouve un sûr moyen de rehausser encore la gloire et l'influence de son héros en en faisant une sorte de tribun philosophe qui résiste ouvertement aux tyrans et souffre courageusement pour la liberté. Il lui donne Vespasien pour disciple, et ses conseils ont appris à celui-ci à gouverner le monde avec justice. « L'art de gouverner, disait Apollonius au futur empereur, est ce qu'il y a de plus élevé sur la terre; mais on ne peut pas l'enseigner. Je te dirai cependant ce qu'il te sera utile de faire. Ne regarde point comme une vraie richesse ce qui vient des hommes gémissant sous l'impôt, car c'est un or faux et noirci que celui qui vient des larmes. Contiens en de justes bornes la liberté que tu as de tout faire, et tu en useras bien. Que la loi, ô prince, règne sur toi[2] ! » Quand il est en présence de tyrans tels que Néron et Domitien, Apollonius se montre indomptable; il leur résiste en face. Comparaissant à la barre de Domitien, il se soucie si peu du César romain, qu'il ne le regarde même pas, et lorsque l'accusateur le somme de regarder le dieu de tous les hommes, il élève ses yeux vers le ciel[3]. Oublieux de sa propre personne, il défend bien plus la cause de la justice qu'il ne cherche à sauver sa vie : « O empereur, dit-il, mets un terme aux cruautés et à l'effusion du sang; fais à la philosophie ce que tu voudras, car elle

[1] Philostrate, I, 18. [2] *Id.*, V, 36. [3] *Id.*, VIII, 4.

est invulnérable ; mais cesse de faire couler les larmes des hommes ; car, à cette heure, une formidable plainte s'élève des mers et des terres pour accuser la langue de tes sycophantes qui te font haïr du monde[1]. » Après sa délivrance miraculeuse, se trouvant à Ephèse, il annonça à ses disciples la mort de Domitien, à l'heure même où le tyran succombait[2]. Apollonius n'est donc pas seulement un Messie philosophique, un ascète, un grand magicien ; il joue encore le rôle d'un Messie politique, et il parle aussi bien aux passions du peuple qu'à son imagination et à ses aspirations religieuses.

Pour ce qui est du fond de sa doctrine, il n'a rien d'original. Il exprime les idées courantes du milieu d'où sortit le néoplatonisme; il les recouvre seulement d'une teinte de spiritualisme empruntée au christianisme. Le dualisme et la métempsycose sont à la base de son enseignement, et grâce à un allégorisme commode, il sanctionne toutes les superstitions et adore tous les dieux. Ses discours portent l'empreinte du platonisme mystique de son siècle ; il admet la longue chaîne des divinités intermédiaires qui agissent sur la nature. Il prêche l'austérité poussée jusqu'à l'ascétisme, combat l'avarice et insiste sur la vie intérieure. On reconnaît l'influence de la religion nouvelle quand on l'entend protester contre une dévotion tout extérieure qui prétend suppléer à la piété et à la sainteté par de coûteuses offrandes et de pompeux sacrifices. « Les dons magnifiques du coupable, dit-il,

[1] Philostrate, VIII, 7. [2] *Id.*, VIII, 25.

ne doivent pas être considérés comme une offrande aux dieux, mais comme la rançon de ses crimes. » Les discours que lui prête Philostrate, à part quelques mots admirables, sont longs et traînants, subtils et froids. Rien de vivant ne palpite sous cette parole prétentieuse; et sans ses prétendus miracles, Apollonius fût demeuré dans la plus profonde obscurité, car il ne revêtait pas ses pensées d'une forme assez belle pour les rajeunir. Aussi la tentative de Philostrate d'opposer le fameux magicien à Jésus-Christ devait échouer honteusement; il n'en devait rester qu'une parodie manquée.

Une même tendance peut avoir des organes bien différents. Tandis que l'éclectisme du temps trouvait une expression élevée dans le livre de Philostrate, il s'associait dans le roman d'Apulée aux peintures les plus lubriques. Il n'y a pas lieu de s'étonner que les quelques mots consacrés par lui au christianisme renferment une vile insulte. Peignant l'une des héroïnes de bas étage qui inspirent le mieux sa verve impure, il donne à entendre qu'elle était chrétienne, et c'est la religion nouvelle qu'il bafoue et calomnie dans la personne de cette femme chargée de vices et arrivée au dernier degré de l'avilissement.

« Elle était, dit-il, malicieuse, cruelle, débauchée, aussi avare dans ses infâmes rapines que prodigue dans ses hideuses dépenses, étrangère à toute bonne foi, ennemie déclarée de la pudeur. Elle méprisait et foulait aux pieds les saintes divinités, puis, en guise de religion, elle feignait le culte mensonger d'un Dieu

qu'elle disait seul et unique. Vaine comédie par laquelle elle trompait tout le monde[1]. »

Le néoplatonisme était au premier rang de la réaction païenne. On pouvait prévoir qu'il attaquerait à son tour le christianisme, car il savait bien que cette religion des pauvres et des humbles lui disputait victorieusement le monde. Un homme, qui semblait admirablement préparé pour embrasser les croyances de l'Eglise, fut l'organe passionné de cette opposition. Porphyre, malgré l'élévation de son esprit et cette mélancolie profonde qui ne l'abandonna jamais, demeura un fervent adepte du paganisme; il s'imaginait qu'il pourrait le restaurer en lui infusant le mysticisme transcendant de son système. Toutefois il avait le sentiment secret que les antiques croyances du polythéisme se dissolvaient dans son creuset philosophique; il tenait d'autant plus à conserver les formes et les rites de la religion de ses pères ; aussi toute innovation dans les usages religieux excitait-elle sa vive indignation. *Il faut*, écrivait-il à sa femme, *honorer les dieux d'après les coutumes de sa patrie*[2]. Son livre *Sur les Oracles* renferme bon nombre d'oracles supposés qui étaient dirigés contre la doctrine chrétienne. On y lit le trait suivant: « Un homme étant venu consulter Apollon pour lui demander comment il ramènerait sa femme à l'adoration des dieux nationaux, il lui fut ré-

[1] « Tunc spretis atque calcatis divinis numinibus, in vicem certæ religionis, mentita sacrilega præsumptione dei, quem prædicaret unicum.» (Apulée, *Metamorph.*, IX. Edition Panckoucke, II, 195.)

[2] Τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια. (*Epist. ad Marcellan.*)

pondu qu'il serait plus facile d'écrire sur l'eau courante et de voler dans l'air que d'empêcher une femme égarée d'adorer son dieu mort[1]. » Ailleurs Porphyre rapporte un oracle qui est contraire à la divinité de Jésus-Christ, tout en rendant hommage à son caractère : « L'âme de l'homme pieux, y est-il dit, après que le corps a subi quelques tourments, s'élève dans les champs du ciel. » Porphyre ajoute, en guise de commentaire, qu'il faut blâmer, non le Christ, mais ceux qui en font un Dieu. Non content de ces attaques détournées, le philosophe néoplatonicien composa un ouvrage considérable contre le christianisme. Son titre rappelle celui de Celse, mais l'esprit en était plus sérieux. Ses *discours contre le christianisme* étaient divisés en quinze livres[2]. Nous n'en possédons plus que des fragments; mais au jugement des contemporains, ce livre respirait la haine la plus ardente contre l'Evangile. Théodoret voyait dans Porphyre le plus implacable ennemi des chrétiens[3]. Il n'est pas possible de reconstituer le plan de l'ouvrage. A en juger par les citations qu'en ont faites les Pères, il serait moins philosophique que celui de Celse. Ses principales objections se formulaient dans ces trois questions : 1° Pourquoi la mission de Jésus-Christ a-t-elle été si tardive? Qu'ont fait les hommes pendant les siècles qui l'avaient précédé[4]? 2° De quel droit les chré-

[1] Saint Augustin, *De civit. Dei*, XVI, 23.
[2] Λόγος φιλαλήθης πρὸς τοὺς χριστιάνους.
[3] Ὁ πάντων ἡμῖν ἔχθιστος. (*Gr. affect.*, 10, 12.)
[4] « Quid egerunt tot sæculorum homines ante Christum. » (August., *Epist.*, CII.)

tiens rejettent-ils les sacrifices, s'il est vrai que le Dieu de l'Ancien Testament les a institués? 3° Quel rapport enfin y a-t-il entre les peines éternelles et nos péchés? Jésus-Christ n'a-t-il pas déclaré que nous serions mesurés de la mesure dont nous aurions mesuré les autres[1]. Porphyre s'était surtout attaché à saper la crédibilité des Ecritures, et il avait soumis le texte sacré à un examen minutieux. Il passait en revue les livres de Moïse et refusait aux chrétiens le droit de recourir à une exégèse allégorique pour échapper aux difficultés du récit. Le livre de Daniel était particulièrement l'objet de ses attaques; il niait son authenticité et prétendait que les prophéties qu'il contenait avaient été fabriquées après coup sous le règne d'Antiochus[2]. Il affirmait que le style de Daniel dénote un original grec qui aurait été traduit en hébreu[3]. Le Nouveau Testament passait également par le crible de sa critique habile et malveillante; tantôt il se raillait des faits miraculeux[4], tantôt il accusait Jésus-Christ de contradiction, en se fondant sur ce que, d'après le quatrième Evangile, il se rend à la fête des tabernacles après avoir déclaré à ses frères qu'il ne monterait pas à Jérusalem[5]. Mais il profitait surtout de la dispute qui eut lieu à Antioche entre saint Pierre et saint Paul. Il reprochait au premier de tomber dans une grossière

[1] Aug., *Epist.*, C. Hieronym., *Epist.*, CXXXIII, *ad Ctesiph.*, XIX.
[2] Eusèbe, *H. E.*, VI, 19.
[3] Hieronym., *Procemium in Daniel.*
[4] Hieronym., *Liber quæst. hebraic. in Genes.*
[5] Hieronym., *Epist. ad Pammach.*

erreur, au second de s'abandonner à la colère, et ce dissentiment des deux chefs de l'Eglise primitive enlevait selon lui tout appui solide à la doctrine chrétienne[1]. On voit poindre chez Porphyre la tendance de relever l'enseignement du maître au détriment de l'interprétation qu'en donnent ses disciples, sûr moyen de se débarrasser de l'Evangile qui ne nous est parvenu que par les apôtres[2].

La *Vie de Pythagore* par Jamblique ressemble, à beaucoup d'égard, à la *Vie d'Apollonius de Tyane*, par Philostrate; toutefois, l'imitation du récit évangélique y est bien moins sensible; aussi Hiéroclès, le dernier des écrivains païens de cette époque qui ait écrit contre le christianisme, s'est appuyé sur le livre de Philostrate et non sur celui de Jamblique, pour assimiler les miracles de Jésus-Christ aux sortiléges de la magie. « Vous tenez Jésus-Christ pour un Dieu, disait-il, parce qu'il a rendu la vue à quelques aveugles et accompli quelques autres choses semblables, et cependant les Grecs ne tiennent pas pour un dieu, mais seulement pour un homme favorisé des dieux, Apollonius, qui a accompli de si grands miracles. » Hiéroclès s'attaquait avec impudence au caractère moral de Jésus-Christ, et répétait les plus viles calomnies de

1 « Volens et illi maculam erroris, et huic procacitatis, et in commune ficti dogmatis accusare mendacium dum inter se ecclesiarum principes discrepent. » (Hieronym., *Procemium in Gal. Epist.*, LXXXIX, *ad Augustinum.*)

2 Voir, sur la polémique de Porphyre contre le christianisme, Holsténius, *Dissertatio de vita et scriptis Porphyri.* — Baur, ouvr. cité, p. 408. — Une thèse de M. Rognon. Montauban, 1847.

Celse [1]. On sait que ce controversiste était en même temps un cruel proconsul; il gouvernait la province de Bithynie, et pouvait ainsi immoler ceux de ses opposants qu'il n'aurait pas convaincus. C'est là le côté faible et honteux de toute cette polémique du paganisme contre le christianisme. La plume de l'écrivain s'échange trop facilement contre le glaive du bourreau. Si l'on croit volontiers, comme le dit Pascal, une histoire dont les témoins se font égorger, on méprise non moins volontiers une doctrine dont les défenseurs égorgent leurs adversaires.

[1] Lactance. *De morte persecutor.*, V. 2. — Eusèbe, *Advers. Hierocl.*

LIVRE IV.

APOLOGIE CHRÉTIENNE AUX DEUXIÈME ET TROISIÈME SIÈCLES.

CHAPITRE I.

L'ÉCOLE DES APOLOGISTES LES PLUS LARGES.

§ I. — *Réflexions préliminaires.*

Attaqué par la force brutale et par la science, par le glaive et par le raisonnement, le christianisme a répondu à la première agression par la fermeté héroïque de ses adhérents, qui, en mourant pour lui, l'ont rendu immortel. Il n'a pas voulu davantage laisser sans réponse l'orgueilleuse sagesse de l'ancien monde, dont nous avons entendu les arrêts méprisants ; car il respecte trop l'esprit humain pour se contenter de vaincre dans le domaine extérieur et il prétend satisfaire la pensée tout en la domptant. Renoncer à une discussion loyale et invoquer une autorité extérieure, quelle que soit sa nature, c'est pour le défenseur de la foi chrétienne se dérober à sa mission. Il s'agit pour lui d'établir la révélation sur des preuves solides, et non

pas de s'appuyer préjudiciellement sur elle pour supprimer le débat. Il doit se placer sous le régime du droit commun, et repousser tout ce qui ressemblerait à un privilége comme un acte de faiblesse équivalant à une défaite anticipée. La puissance de l'apologiste se mesure à sa hardiesse. Il n'est donc pas étonnant que l'époque qui a enfanté les martyrs ait produit les plus grands apologistes. Ceux-ci n'ont cherché ni détours ni pieux subterfuges pour se dispenser de répondre sérieusement à leurs adversaires; ils n'ont pas abusé du recours à la divine simplicité de l'Evangile ou à la folie de la croix; ils ne se sont pas fait de leurs souffrances un bouclier contre toutes les attaques, et ils n'ont pas cru les avoir suffisamment réfutées en montrant les glorieuses blessures de l'Eglise persécutée. Les représentants de la religion nouvelle n'ont pas laissé tomber à terre une seule accusation, une seule objection; ils ont vaincu la philosophie païenne avec ses propres armes. La supériorité intellectuelle du christianisme n'a pas été moins admirable que sa supériorité morale. Ne nous en étonnons pas; les liens qui unissent l'âme et l'esprit sont trop intimes pour que ce qui relève la vie morale ne relève pas en définitive la vie de la pensée. Bien qu'il ait eu pour premiers témoins des pêcheurs des lacs de la Galilée, le christianisme était en lui-même la plus grande philosophie du monde. Dès que l'Eglise eut le loisir d'ajouter la haute culture à la foi, dès que, stimulée par ses ennemis, elle fut contrainte de plaider sa cause devant le tribunal de la science, ses défen-

seurs se placèrent à la tête du mouvement intellectuel de leur temps. C'est une grande erreur que de s'imaginer que renoncer au vain orgueil de la raison c'est renoncer à la supériorité de la pensée; l'apologie des Pères est une preuve éclatante du contraire.

Nous avons distingué dans les écrits consacrés à la défense du christianisme ceux que l'on peut considérer comme des pétitions aux empereurs, comme de simples plaidoyers, des écrits qui présentent une apologie raisonnée et approfondie de la vérité évangélique. Nous n'avons plus à nous occuper maintenant que de ce genre de défense de la religion nouvelle. Nous suivrons moins l'ordre des temps que l'ordre des idées; nous rangerons les apologistes des trois premiers siècles, en consultant plutôt leurs tendances que la date de leurs ouvrages. Aussi bien l'ordre chronologique et l'ordre philosophique coïncident-ils presque toujours. Nous distinguons trois écoles principales d'apologistes; chacune d'elles est caractérisée par la solution qu'elle donne à la grande question des rapports naturels entre le christianisme et l'humanité; c'est évidemment le problème essentiel de l'apologie, puisque celle-ci a pour première mission de servir de médiatrice entre la vérité et l'âme humaine. La méthode et les arguments varieront selon l'idée que l'apologiste se sera formée des relations qui existent entre l'homme et la révélation. Nous rencontrons dans l'Eglise des premiers siècles, comme au reste à toutes les époques de l'histoire du christianisme, trois solutions différentes de cette question vitale. Nous avons

d'abord deux tendances qui sont radicalement opposées l'une à l'autre. Tandis que l'une admet une affinité profonde entre le christianisme et la conscience humaine, l'autre repousse cette opinion consolante, et ne retrouve aucun germe divin dans l'âme depuis sa déchéance. Les premiers apologistes s'efforceront de manifester la sympathie latente de l'homme pour le Christ; ils feront appel aux aspirations du cœur et de la conscience, tout en établissant que les meilleurs désirs ne remplacent pas plus la révélation que la faim ne supplée au pain destiné à l'apaiser. Les seconds mettront tous leurs soins à accabler la nature humaine sous le fardeau de son ignominie, à la briser, à l'anéantir, pour l'amener, par le dégoût et le désespoir, à recourir au divin Réparateur. L'école qui admet une affinité réelle entre l'âme et la vérité se partage en deux tendances; l'une cherche des témoignages et des preuves de cette affinité dans le développement historique de l'humanité, dans les grandes manifestations des religions et des philosophies de l'antiquité; l'autre enveloppe dans un même anathème tout le passé, maudit les philosophes comme les dieux, et n'en appelle qu'aux instincts naturels du cœur humain.

Nous commencerons l'exposition des diverses apologies du christianisme primitif par l'école qui a plaidé sa cause avec le plus de largeur; elle a pour elle l'antiquité comme la vérité, et ses écrits ont été signés des noms les plus illustres de l'Eglise d'Orient. La seconde école a pour chef Tertullien, le tribun chré-

tien. Arnobe inaugure la troisième en accablant d'outrages la nature humaine, et en ne reculant devant aucune insulte pour mieux l'avilir. Nous demanderons à chacune de ces écoles son plan d'attaque et son plan de défense, sa méthode et l'emploi qu'elle fait des diverses sortes de preuves, soit externes, soit internes. Au fond, le redoutable problème n'a pas changé : il se dresse devant nous avec la même gravité. L'intérêt et l'importance d'une telle étude n'ont pas besoin de commentaires.

Nous rangeons dans l'école des apologistes les plus larges en Orient Justin Martyr, Athénagore, Clément d'Alexandrie et Origène; en Occident, nous n'avons à indiquer après ces maîtres illustres, que les noms d'Hippolyte et de Minutius Félix. Justin pose le principe de l'école avec une grande netteté, mais sans lui demeurer toujours fidèle. Clément dégage ce principe des restrictions qui l'altéraient chez son devancier; il lui donne la base la plus solide, en traitant avec autant de hardiesse que de profondeur la question capitale des rapports de la raison et de la foi. Origène découvre toutes les conséquences fécondes de la méthode perfectionnée dont il a hérité, et l'applique aux problèmes les plus divers et les plus délicats de l'apologétique. Avec lui l'apologie du christianisme primitif arrive à son point culminant; elle ne fera plus désormais que descendre, et finira par perdre tout ensemble la puissance et la liberté. Nous nous attacherons surtout à faire ressortir ce qu'il y a d'original et d'individuel dans l'œuvre de chacun des défenseurs de la foi chré-

tienne. Nous trouvons chez tous un fonds commun d'arguments identiques. Aucun d'eux ne manque d'opposer les vertus chrétiennes aux infamies païennes, et de s'appuyer sur l'héroïsme des martyrs. Pour éviter des répétitions inutiles, nous passerons rapidement sur ce genre de preuves, jusqu'à ce qu'il se présente à nous avec ses développements les plus riches dans le livre d'Origène.

§ II. — *Apologies de Mélito, de Justin Martyr et d'Athénagore.*

A. — Mélito et Justin Martyr.

Mélito de Sardes n'a pas seulement présenté à Marc-Aurèle une éloquente pétition en faveur des chrétiens; il a encore écrit, sous forme de discours aux empereurs, une apologie concise, mais animée du souffle des premiers temps, et très digne, par conséquent, d'inaugurer la grande école des apologistes les plus larges [1]. Elle respire d'un bout à l'autre une noble confiance dans le pouvoir de la vérité sur l'homme. L'auteur ne veut pas que celle-ci force l'entrée de son cœur par la contrainte; elle doit se servir de la parole comme d'une clef pour l'ouvrir [2]. L'erreur a pu, comme un nuage sombre, obscurcir la lumière et voiler notre ciel; mais une fois ce nuage dissipé, l'homme reconnaît la

[1] Les fragments de l'Apologie de Mélito ont été retrouvés par Cureton dans un manuscrit syriaque du Musée britannique, qui paraît remonter au septième siècle. On trouve le texte, avec une traduction latine de M. Renan, dans le vol. II du *Spicilegium solemnense*, édité par Dom Pitra, p. XXXVIII à LIII.

[2] « Veritas vero utitur verbo sicut clavi. » (Page 38.)

vérité. Il n'a pas besoin de chercher bien loin de lui les preuves irrécusables du vrai; il en possède en lui-même une démonstration éclatante. Son intelligence est l'image de Dieu [1]; de même que la pensée invisible meut le corps, de même Dieu, qu'on ne peut ni voir ni toucher, meut l'univers; et son esprit circule dans l'intelligence humaine [2]. Après avoir donné à l'homme la liberté, il l'a placé en face de l'immense création [3]. Cela nous explique comment sa créature d'élite a pu, par ses déterminations mauvaises, oublier son auteur, et se prosterner devant la pierre et le bois, diviniser ses passions et faire l'apothéose de ses anciens rois. Mais, au nom de cette même liberté, elle peut revenir à Celui qu'elle a abandonné. La grâce divine est infinie, et il se révèle à ceux qui le cherchent. « Que ton premier soin, dit l'apologiste, soit de ne pas mentir à ton âme. Tu mens à ton âme quand tu appelles Dieu ce qui n'est point Dieu [4]. » Mélito trouve de nobles accents pour presser les chefs de l'Etat de régner selon la vérité, et il donne pour garantie à la paix publique la réciprocité de la justice entre les gouvernants et les gouvernés [5]. L'évêque de Sardes écarte vivement l'objection si fréquente que l'on ne doit pas changer les coutumes des pères. « Pourquoi, dit-il, les fils des

[1] « Intellectus enim tuus est imago personæ ejus. » (Page 44.)

[2] « In intellectu tuo currit. » (Page 44.)

[3] « Dedit tibi mentem liberam; posuit coram te res universas. » (Page 46.)

[4] « Cura sit tibi primum ut in anima tua non mentiaris. » (Page 48.)

[5] « Si enim rex non injuste agit erga subjectos suos, ipsi non injuste agant in eum. » (Page 49.)

aveugles se permettent-ils de voir, et les fils des boiteux marchent-ils droit [1]? Il n'est pas bon qu'un homme suive ses pères s'ils ont pris un mauvais chemin; mais il doit au contraire se détourner de ce chemin pour ne pas recevoir le même châtiment. Recherche donc si ton père a suivi la bonne voie, et alors marche après lui; mais s'il a suivi la mauvaise, prends la bonne et montre-la à tes fils. » La pensée principale de l'Apologie de Mélito se résume en ces mots : « O homme vil qui as Dieu en toi, hors de toi et au-dessus de toi [2], tu achètes une idole fabriquée, et tu l'adores; et tu ne sais pas que l'œil qui voit tout t'a vu, et tu n'entends pas le Verbe de la vérité qui te dit : Comment le Dieu invisible serait-il sculpté? Tu as des yeux et ne vois pas; tu as une intelligence et tu ne comprends pas. Pourquoi te rouler dans la poussière devant ce qui est insensible! Crains plutôt Celui qui remue la terre et les cieux, agite les mers, transporte les montagnes, et peut devenir pour toi un feu consumant. »

Nous ne pouvions nous attendre à trouver dans un fragment si court des développements sur les rapports de la culture antique avec la religion nouvelle. Remarquons seulement que ces pages ne contiennent aucune condamnation sommaire et absolue du passé. Mélito s'est borné à faire appel au témoignage intérieur, à ce reflet du divin qui est dans l'âme. De là à en reconnaître

[1] « Cur ergo filii cæcorum vident, et filii claudorum ambulant? » (Page 51.)

[2] « Homo vilis, qui Deum habes in te et extra te et supra te. » (Page 50.)

le rayonnement dans l'histoire de la pensée humaine il n'y a qu'un pas, et ce pas, Justin Martyr l'a franchi en posant les premières assises de la grande apologie chrétienne.

Nous avons retracé ailleurs les circonstances qui préparèrent ce généreux penseur à saisir et à poser le principe si large et si fécond de l'école d'apologistes dont on peut le considérer comme le fondateur. Nous n'avons plus maintenant qu'à chercher dans ses écrits de quelle manière il l'a compris et formulé [1].

Pour Justin, comme pour saint Jean, la vérité divine et éternelle s'appelle le Verbe. L'ancien platonicien se plaît à trouver dans l'Evangile le langage philosophique qui avait ravi sa jeunesse; mais il a bien versé dans le vieux vase le vin nouveau de la révélation; le Verbe n'est plus à ses yeux, comme dans le système de Platon et de Philon, une simple idée divine, vague et impersonnelle. Il adore et il aime en lui « la Parole du Dieu éternel et ineffable qui s'est faite homme, afin de nous guérir en participant à nos souffrances [2]. » Justin s'est élevé du monde fantastique des Eons à la chaude

[1] A part les ouvrages déjà mentionnés sur Justin Martyr, je citerai l'ouvrage récemment publié par M. l'abbé Freppel sous ce titre : *Les Apologistes du deuxième siècle.* Paris, 1860. On y trouve une exposition de l'Apologie de Justin un peu diffuse et manquant de précision sur les points capitaux. L'auteur a inséré dans son livre un chapitre déplorable, dans lequel il s'efforce de montrer que Justin Martyr n'a pas réclamé la liberté de conscience pour tous, mais seulement *la liberté de la vérité.* Nous protestons énergiquement contre ce détestable sophisme, qui justifie toutes les persécutions dans le passé.

[2] Τὸν ἀπὸ ἀγενήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ λόγον προσκυνοῦμεν καὶ ἀγαπῶμεν, ἐπειδὴ καὶ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονεν. (Justin Martyr, *Apol.*, II. *Op.*, p. 51.)

lumière de l'amour ; le Verbe est bien pour lui « le Fils unique qui est dans le sein du Père. »

Ce Verbe, qui n'est pas une idée, mais une personne vivante, n'en est pas moins la sagesse et la raison par excellence; il est la raison vivante et éternelle. Toutes les créatures douées d'intelligence et de volonté participent à sa nature; la raison est une semence du Verbe, une communication partielle de son être. « Le germe du Verbe, dit Justin, est implanté dans toute la race humaine [1]. » Il ne faut pas croire que, par raison, Justin entende uniquement l'intelligence : le Verbe n'est pas plus en l'homme qu'en Dieu une pure idée; il est la source de tout bien en même temps que de toute connaissance; il est le principe de la vie morale comme de la vie intellectuelle; il est la substance de la vie supérieure dans les êtres libres et responsables. Conformément à cette notion, Justin attribue à la semence du Verbe dans l'homme toutes les belles actions qui ont honoré la Grèce et Rome. La justice découle du Verbe. Tout ce qu'il y a eu de vraiment élevé dans les vertus stoïciennes et en général dans les vertus antiques émane de lui [2].

Il n'était pas possible d'établir avec plus de netteté la parenté divine de l'âme humaine et sa relation naturelle avec le Verbe. Créée par lui, faite à son image et composée en quelque sorte de sa substance, elle lui est

[1] Διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου. (*Apol.*, II. Just., *Op.*, p. 46, c.)
[2] Πάντας τοὺς κἂν ὁπωσδήποτε κατὰ λόγον βιοῦν σπουδάζοντας. (*Apol.*, II, p. 46.)

nie par les liens les plus intimes. En d'autres termes, ce qu'elle a de vraiment humain est divin, puisque c'est par cette participation à la nature du Verbe qu'elle se distingue des êtres inférieurs. Le christianisme étant non plus la manifestation partielle du Verbe, mais sa révélation complète, doit être considéré comme la religion humaine par excellence. Il a en effet pour premier point d'appui la vie supérieure de l'humanité; il se reconnaît lui-même dans tous les éléments constitutifs de la créature morale. En venant parmi nous, il vient chez les siens, et, pour établir ses titres à notre confiance, il lui suffira de mettre en pleine lumière cette harmonie préétablie entre le Verbe incarné et le Verbe intérieur qui habite en nous. Le grand principe de l'apologie chrétienne est désormais fondé. Il est facile de reconnaître dans ces vues profondes de Justin l'influence du prologue de l'Evangile de Jean. C'est le disciple bien-aimé qui a enseigné le premier cette grande doctrine du Verbe. Pour lui comme pour Justin, il est l'éternelle et vivante manifestation de Dieu, qui déjà dans la création se communique à l'être intelligent et libre, mais ne s'est révélé et donné tout entier à l'humanité que dans l'incarnation. Le Verbe est la lumière incréée qui éclaire tout homme venant au monde, et il a habité, plein de grâce et de vérité, dans cette race qui lui appartenait originairement. Jean a ainsi établi le rapport essentiel entre l'âme et la révélation, entre l'homme et le Verbe. On peut donc le considérer à bon droit comme le grand créateur de l'apologie chrétienne, car celle-ci ne peut

avoir d'autre mission que de resserrer entre l'humanité et la révélation des liens préexistants. La preuve n'est plus possible là où manquent les points de contact entre la vérité à démontrer et l'esprit que l'on veut convaincre. Sans un point d'appui, le levier le plus parfait ne peut rien soulever et se meut dans le vide.

Si Justin a posé le principe de toute apologie sérieuse, il reste à savoir quelle application il en a faite, car de ce que l'âme humaine a en elle un germe du Verbe, il ne s'ensuit pas qu'avant le christianisme et en dehors de la ligne des révélations positives faites à une portion privilégiée de l'humanité elle ait développé ce germe; il se pourrait que sous l'influence funeste qu'elle a subie depuis la chute, elle l'eût laissé enfoui comme le mauvais serviteur de la parabole a fait de son talent. Telle n'est pas la pensée de Justin Martyr. S'il admet sans réserve la gravité de la chute et ses déplorables conséquences, s'il exagère même l'action directe des puissances ténébreuses sur l'humanité pour la détourner de Dieu, si enfin il maintient hautement la supériorité des prophètes sur les plus grands d'entre les païens, il n'en est pas moins convaincu que la semence du Verbe n'a pas été stérile au sein du paganisme, et que, grâce à sa parenté divine, l'homme a pressenti ou entrevu les plus hautes vérités de la révélation. Celle-ci était dans l'ancien monde à l'état de germe non développé, recouvert souvent d'une végétation parasite par les légendes mythologiques élaborées sous l'inspiration des démons; mais en creusant quelque peu, on retrouve ce germe immortel. Chez

quelques âmes purifiées il a pris un développement si admirable, que le christianisme a le droit de les ranger sous sa bannière. Justin n'hésite pas à reconnaître des chrétiens anticipés avant la venue du Rédempteur. « Toutes les vérités, dit-il, que les philosophes et les législateurs ont découvertes et proclamées, ils les ont reçues du Verbe dont ils avaient obtenu une vue partielle [1]. Les doctrines de Platon ne sont pas contraires à celles de Jésus-Christ, nous dirons plutôt qu'elles ne leur sont point conformes en tout point [2]; ainsi en est-il des autres philosophes comme des stoïciens; ainsi en est-il des poëtes et des historiens. Chacun d'eux a reconnu partiellement quelque vérité qui était en harmonie avec son être, à la lumière de ce Verbe implanté en lui, et il l'a bien exprimée [3]. Nous enseignons que Jésus-Christ est le premier-né de Dieu, ce Verbe auquel tout le genre humain participe. Tous ceux qui ont vécu conformément au Verbe sont des chrétiens, lors même qu'on les a traités d'athées; tels furent parmi les Grecs Socrate et Héraclite, et parmi les barbares Abraham, Ananias, Azarias, Misaël et Elie [4]. C'est ainsi que ceux des anciens qui à la même époque, longtemps avant Jésus-Christ, vécurent en opposition à la raison et au Verbe, furent des antechrists, c'est-à-dire des

[1] Κατὰ λόγου μέρος. (*Apol.*, II, *Op.* 48.)

[2] Οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντῃ ὅμοια. (*Id.*, p. 51.)

[3] Ἄπο μέρους τοῦ σπρεματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν. (*Idem.*)

[4] Οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες, χριστιανοί εἰσι· οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος. (*Apol.*, II, p. 83.)

ennemis du Christ, et les meurtriers des hommes qui vivaient selon le Verbe ou la raison. » Justin fait ainsi remonter le martyrologe de la vérité jusqu'aux premiers jours du monde. Il rappelle que les philosophes qui, comme les stoïciens, n'ont réalisé au milieu de beaucoup d'inconséquences qu'une bien faible partie de la doctrine fragmentaire du Verbe, n'ont pas échappé à la persécution. Quel traitement n'a-t-on pas infligé à celui qu'il considère comme le grand prophète de l'hellénisme, à ce noble et courageux Socrate dont on oppose le système à la religion nouvelle? « Quand Socrate, dit-il, s'efforça par une parole vraie et une dialectique habile de détourner les hommes des démons, ceux-ci le firent immoler comme un athée, un impie et un novateur, par les mains des amis de l'iniquité [1]. » Justin appliquait à l'hellénisme la foudroyante parole de Jésus-Christ aux pharisiens : « Vous qui bâtissez les sépulcres de vos prophètes, vous les avez mis à mort! » La Grèce oubliait qu'elle avait autrefois immolé ou persécuté les illustres philosophes dont elle était si fière.

L'apologiste ne se contente pas d'invoquer une analogie toute générale entre les enseignements de la sagesse antique et la religion nouvelle; il nous apprend en quoi consistait ce christianisme anticipé, et il le dégage des erreurs ou des superstitions qui l'ont altéré. La croyance à l'immortalité et à la résurrection, l'attente d'un jugement futur à la suite duquel les âmes

[1] *Apol.*, II, p. 56.

entreront dans un séjour de félicité ou seront jetées dans la géhenne, telles sont les vérités capitales que les philosophes et les poëtes de l'antiquité ont proclamées avant Jésus-Christ. Platon n'a-t-il pas enseigné que toutes choses avaient été créées et façonnées par Dieu, et les stoïciens n'annoncent-ils pas que le monde sera consumé par le feu? Pour trouver la confirmation des attaques des chrétiens contre l'idolâtrie, il n'est pas nécessaire de recourir à un philosophe. Le poëte Ménandre a dit, aux applaudissements de la Grèce, que celui qui fabrique l'idole est supérieur à son ouvrage. Justin pousse plus loin son raisonnement; il n'en appelle pas seulement à la philosophie et à la poésie, mais encore à la religion populaire, dont le témoignage lui paraît précieux, même sous sa forme grossière; il prétend découvrir, sous ce vain ramassis de fables et de mythes, le pressentiment de quelques-uns des dogmes les plus étonnants du christianisme. Pourquoi les païens se scandaliseraient-ils de la divinité du Christ? N'ont-ils pas multiplié les apothéoses depuis Hercule jusqu'au dernier des Césars? Si nous disons que le Sauveur du monde est né d'une vierge, cette affirmation n'a rien de choquant pour ceux qui attribuent une naissance également miraculeuse à Persée. Si la mort de notre Dieu vous scandalise, pourquoi faites-vous mourir la plupart des fils de Jupiter? Si ses miracles vous étonnent, ne parlez plus des guérisons extraordinaires opérées par Esculape [1].

[1] *Apol.*, I, 66, 67.

Justin a eu le tort de ne pas s'expliquer clairement sur la valeur apologétique de cette analogie entre les fables païennes et l'histoire évangélique. La suite de son raisonnement donnerait à penser qu'il a voulu simplement présenter un argument de droit aux magistrats persécuteurs ; il conclut en effet par ces mots : « Pourquoi le nom du Christ nous rend-il un objet de haine, puisque nous disons les mêmes choses que les Grecs [1] ? » Mais un examen plus approfondi nous convaincra que sa pensée est bien plus large. Il voulait tout d'abord établir que les grandes vérités du christianisme avaient pour elles le témoignage de la conscience humaine tel qu'il s'est exprimé dans la philosophie, et rien n'était plus conforme à sa doctrine du verbe universel. Il a été insensiblement conduit à signaler des analogies de même nature entre l'Evangile et la religion de l'ancien monde; mais effrayé aussitôt par les fables absurdes qu'il vient de rappeler, il abandonne sa première pensée, le fil du raisonnement se rompt sous sa main et il renonce à la grande apologie, à celle qui établit les titres immortels du christianisme, pour en revenir à la défense purement judiciaire, qui n'est plus qu'un plaidoyer. Il aurait fallu descendre plus avant dans ce sujet délicat. L'apologiste eût alors reconnu jusque dans cette parodie anticipée de l'histoire évangélique, jusque dans les créations fantastiques d'une mythologie bizarre l'immor-

[1] Τά ὅμοια τοῖς Ἕλλησι λέγοντες, μόνοι μισούμεθα δι' ὄνομα τοῦ Χριστοῦ. (*Apol.*, II, 68, c.)

telle aspiration du cœur humain qui entrevoyait comme dans un rêve ce qui devait plus tard lui être donné en Jésus-Christ, mais pour cela il aurait fallu le profond regard de saint Paul, discernant dans l'inscription d'une idole une prière à son Dieu. L'apologie chrétienne naissant à peine n'était pas encore mûre pour une interprétation si hardie du paganisme; ce n'est qu'à Alexandrie qu'elle y devait arriver. Pour le moment Justin n'avait fait qu'entrevoir le parti que l'on pourrait tirer des mythes païens et il avait été ébloui d'une clarté trop soudaine et trop fugitive pour dépasser une vague perception.

Nous touchons ici à la grande imperfection de son système. Il conçoit bien plutôt le christianisme comme une révélation doctrinale que comme une œuvre divine de rédemption. Ce n'est pas qu'il ne parle fréquemment de Jésus-Christ comme du Sauveur des hommes, mais il est bien plus préoccupé de ce qu'il a enseigné que de ce qu'il a accompli. Le Maître adorable est avant tout à ses yeux le Platon divin qui a apporté au monde la vérité tout entière; Justin ne diminue en rien le miracle de sa naissance et celui de sa résurrection; il admet pleinement la foi de l'Eglise sur son éternelle divinité, avec la largeur et la liberté d'une époque sans formulaire consacré; mais le docteur parfait lui cache plus ou moins la victime qui rachète un monde. Aussi la différence essentielle entre le christianisme et tout ce qui l'a précédé lui échappe entièrement. S'il voyait avant tout dans la religion nouvelle une œuvre de réparation, la restauration effective

de l'humanité, il aurait un sûr moyen de la distinguer nettement des philosophies et des religions antérieures, tout en demeurant fidèle à la grande idée qu'il n'est rien dans le passé qui ne tende au Christ. Il y aurait alors, entre l'Evangile et tout ce qui l'a précédé, les mêmes rapports et les mêmes différences que l'on peut signaler entre un désir et sa satisfaction. Le désir saisit d'avance son objet; il s'élance au-devant de lui, il l'appelle, mais quelque ardent qu'on le suppose, il ne saurait le produire ou le remplacer. A ce point de vue l'humanité a pu pressentir, appeler le christianisme, mais non pas l'enfanter. Rien n'est plus légitime que de faire appel à ces pressentiments qui dénotent qu'elle est faite pour le Christ, soit qu'ils s'expriment dans les mythes populaires, soit qu'ils révèlent la forme épurée d'un système philosophique. On est certain que ces analogies n'ôteront rien au caractère propre d'une religion qui est essentiellement un fait, et un fait immense. Il n'en est plus de même, lorsque comme pour Justin le fait s'efface devant l'idée. La doctrine, l'idée se retrouve plus ou moins affaiblie ou surchargée dans les pressentiments divins de l'humanité avant le christianisme, et l'apologiste qui n'a pas donné au fait toute son importance est amené involontairement à voir dans la religion nouvelle une épuration et un complément des anciennes religions et des anciennes philosophies. C'est bien ainsi que Justin Martyr a trop souvent présenté le christianisme.

D'après lui, entre la philosophie grecque et la révélation évangélique, il n'y a d'autre différence que

celle qui existe entre une manifestation partielle du Verbe et une manifestation absolue. « Pourquoi, dit-il en s'adressant aux païens, si nous disons les mêmes choses que vos poëtes et vos philosophes les plus honorés, en y ajoutant d'autres vérités que nous exprimons avec grandeur et divinement, et en leur donnant seuls un fondement solide, pourquoi sommes-nous universellement l'objet d'une haine injuste[1] ? » Ailleurs il exprime plus nettement encore la même pensée : « Tous les anciens auteurs, lisons-nous dans sa première Apologie, grâce à cette semence du Verbe qui leur était innée, ont vu la vérité comme dans un crépuscule. En effet, on ne saurait comparer le germe d'un principe donné à l'homme selon sa capacité naturelle à ce même principe, alors qu'il a été communiqué par la grâce pour revivre en lui[2]. » Le christianisme ainsi compris n'est pas autre chose que le développement ou le plein épanouissement d'éléments préexistants. Jésus-Christ, la raison de Dieu, a revêtu notre nature et participé à nos souffrances pour nous enseigner les vérités déjà proclamées par Socrate au nom du Verbe qui était en lui ; et c'est pour remplir cette mission qu'il est devenu homme sous le nom de Jésus-Christ[3].

[1] Ἔνια δὲ καὶ μειζόνως καὶ θείως καὶ μόνον μετὰ ἀποδείξεως. (*Apol.*, I, p. 66.)

[2] Ἕτερον γάρ ἐστι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθὲν καὶ ἕτερον αὐτὸ οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται. (*Id.*, I, p. 51.)

[3] Οὐ μόνον Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου, καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος. (*Id.*, II, 56.)

Justin dans d'autres passages présente bien l'incarnation comme un moyen de guérison pour l'humanité, mais ce qui domine dans son apologie c'est décidément le côté de l'enseignement, de l'illumination intellectuelle; il relègue sur le second plan le caractère distinctif de la religion nouvelle. De là vient qu'en réalité, il atténue sa nouveauté. Expression parfaite de l'éternelle vérité, elle a toujours été dans ce monde et elle se confond avec cette religion primitive de l'humanité dont on retrouve les traces ou les débris dans les systèmes et les cultes divers; elle n'aurait pas eu besoin d'un complément ou d'une épuration, si les démons ne l'avaient altérée, si le texte sacré écrit dans le livre vivant de la conscience n'avait été interpolé par leur malice. Le christianisme n'a fait que restaurer cette religion vraiment naturelle dont les traits fondamentaux subsistent encore sous les vains ornements qui l'ont défigurée.

Nous verrons plus tard quelle place la doctrine des démons occupe dans la théologie de Justin Martyr. Aucun Père ne lui a donné d'aussi grands développements; il voit partout ces esprits et leur attribue toutes les erreurs dans les religions et les philosophies de l'antiquité. Ils ont obscurci la pure lumière qui éclairait l'homme primitif et ils l'ont traîné d'idole en idole et de crime en crime [1]. En faisant la part beaucoup trop large à cette influence malfaisante dans la production et la manifestation du mal, Justin diminue

[1] *Apol.*, II, p. 44; I, p. 51-89.

d'autant la responsabilité de l'homme ; il se prive de ces puissants appels à la conscience qui sont la meilleure force de l'apologie chrétienne, ou du moins il les affaiblit d'avance. En outre, l'explication qu'il donne des erreurs qu'il combat n'explique rien en réalité ; il ne suffit pas d'une simple affirmation pour établir un point aussi mystérieux que l'existence des démons, et tant qu'il ne l'a pas démontré, son argumentation pèche par la base ; c'est un défaut de logique qui devait frapper de suite ses adversaires. Quand bien même il eût commencé par démontrer par des preuves solides l'existence des esprits rebelles qui ont altéré l'œuvre divine, son explication serait insuffisante, en coupant court prématurément aux objections. Il est trop commode d'imputer directement au démon toute obscurité et toute difficulté. Il joue alors dans l'apologétique le rôle de ces dieux de théâtre qu'une machine fait apparaître au moment précis où le poëte ne sait comment terminer son drame. Se contenter d'une telle preuve, c'est en réalité se dérober à la preuve. Ne nous y trompons pas, tout ce qui rend la tâche de l'apologiste trop aisée en rend l'accomplissement impossible, et les facilités extrêmes qu'il s'accorde deviennent ses pires difficultés.

Si cette partie négative de l'Apologie de Justin est très faible, la partie positive a de grandes lacunes. Il semble que ses vues si belles sur le rôle central du Verbe dans la création et dans l'illumination progressive de l'humanité auraient dû l'amener à de riches développements sur sa manifestation suprême

dans l'incarnation. Il est, au contraire, très incomplet sur ce point capital. Il ne sait pas démontrer l'accord fondamental entre le Christ historique et la conscience, et au lieu d'établir qu'il est bien le désiré des nations, celui qui a répondu à leur longue attente par son œuvre et surtout par sa nature divine et humaine, il insiste exclusivement sur la supériorité morale de son enseignement. « Depuis que nous avons été persuadés par le Verbe, dit-il, affranchis du pouvoir des démons, nous n'obéissons plus qu'au Dieu incréé par son Fils. Naguère nous nous plaisions dans la débauche, maintenant nous n'aimons plus que la chasteté; nous étions adonnés aux arts magiques, et maintenant nous nous sommes consacrés au Dieu bon et éternel. Après avoir idolâtré la richesse et l'abondance de tous les biens, nous mettons aujourd'hui en commun ce que nous possédons, et nous en faisons part à quiconque est dans la pauvreté. Nous vivions autrefois dans la haine et le meurtre, et, selon la coutume antique, nous ne voulions rien avoir de commun avec ceux qui n'étaient pas de notre race. Depuis l'apparition du Christ, nous vivons entre nous dans la paix, et nous prions pour nos ennemis[1]. » Justin cite ensuite les préceptes par lesquels Jésus-Christ a imprimé une impulsion nouvelle à la vie de ses disciples. L'œuvre du Sauveur se résume ainsi dans le renouvellement moral de l'humanité, mais on ne voit pas suffisamment de quelle manière il opère ce renouvellement en mourant pour

[1] *Apol.*, I, p. 61-65.

nous et par quel moyen il accomplit ce qu'aucun philosophe n'avait pu faire. La notion de la rédemption eût fourni à Justin les plus précieux arguments pour la défense du christianisme. Cette lacune nous explique comment il abandonne sitôt la grande méthode apologétique dont il a posé le principe et se rallie à la méthode opposée qui prétend fonder la certitude uniquement sur les preuves externes. Nous n'aurions pas à le critiquer, s'il avait fait une large place à cet ordre d'arguments, car il y aurait folie à dédaigner leur appui; ils sont nécessaires pour fournir le fondement historique de l'argumentation, mais rien n'empêche de les rattacher par un lien naturel et logique à la grande apologie morale. Pour apprécier un système d'apologétique, il ne s'agit pas de savoir s'il renferme tel ou tel ordre de preuves, mais bien quel est le principe central autour duquel les preuves diverses gravitent. Toute défense du christianisme s'appuie sur des preuves externes et sur des preuves internes; ce qui importe, c'est la part faite à chaque catégorie de preuves, c'est l'esprit général du système. Or nous rencontrons chez Justin, non pas seulement deux genres de preuves, ce qui serait parfaitement légitime, mais deux systèmes apologétiques qui se contredisent.

Après avoir insisté sur les rapports essentiels entre le Verbe fragmentaire qui n'est autre que la conscience humaine et le Verbe incarné, fondateur du christianisme, il en appelle aux prophéties et aux miracles comme s'il y voyait le fondement unique de la certitude. La plus grande partie de sa première Apologie est con-

sacrée à démontrer que Jésus-Christ a été prédit par les prophètes hébreux. Justin énumère de nombreux oracles qui d'après lui retracent d'avance sa vie et sa mort dans le plus minutieux détail. S'il se contentait d'invoquer cette preuve comme une preuve nouvelle, bien que secondaire, on pourrait discuter son interprétation des textes sacrés, et en relever le caractère subtil et allégorique, mais on n'aurait pas le droit de l'accuser d'inconséquence. Il n'en est plus de même, quand on l'entend déclarer que là est pour lui le nerf de l'argumentation. « Aux adversaires qui nous objecteraient, dit-il, que celui que nous appelons le Christ est un homme né de l'homme, qui a accompli ce que nous prenons pour des miracles par la magie et s'est ainsi fait passer pour le Fils de Dieu, nous prouverons que notre croyance ne repose pas sur des paroles mais que nous avons été contraints par nos yeux mêmes de croire à des prophètes dont les oracles se réalisent devant nous. *Cette preuve, sans doute, vous paraîtra la plus grande et la plus véridique*[1]. » Proclamer dans ces termes la supériorité de la preuve externe, c'est pour Justin déserter le noble drapeau qu'il avait d'abord arboré. Qu'est-ce qu'une conviction fondée uniquement sur l'accord de l'histoire évangélique avec la prophétie hébraïque, sinon une adhésion tout extérieure à un prodige? Quel rapport une telle conviction aurait-elle avec une persuasion intime de la vérité? Remarquons

[1] Ἥπερ μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις καὶ ὑμῖν, ὡς νομίζομεν, φανήσεται. (*Apol.*, II, 72.)

en outre qu'une telle argumentation, dont l'emploi se légitimait auprès de la synagogue, n'avait aucune valeur auprès des païens. C'était encore une démonstration dont les prémisses demandaient à être démontrées. Pour que la preuve aboutît, il eût fallu établir préliminairement que les livres invoqués remontaient bien à la date indiquée, qu'ils portaient bien le sceau de la divinité. La religion juive partout décriée et méprisée ne pouvait servir de transition entre le paganisme et le christianisme. Demander aux païens d'admettre d'abord la prophétie hébraïque pour arriver ensuite à l'Evangile, c'était mettre la plus grande difficulté au commencement, c'était les arrêter dès le premier pas devant l'obstacle qu'ils auraient le plus de peine à franchir. Il était bien plus facile d'en faire des chrétiens que des juifs; le Nouveau Testament pouvait seul les amener à recevoir l'Ancien. Aussi Justin prenait-il le détour le plus long pour arriver à son but. Son attachement exclusif pour la preuve externe, dès qu'il s'est placé sur ce terrain, le fait tomber dans des contradictions flagrantes. Oubliant ce qu'il a si bien dit de l'action directe du Verbe sur l'âme humaine, au sein du paganisme, il en vient à ne plus voir dans le spiritualisme élevé de la philosophie platonique qu'un courant détourné de la prophétie juive, un écho affaibli de la révélation écrite. Les démons, d'après lui, avaient déjà transporté de la Judée en Grèce les grandes vérités du mosaïsme, pour les dénaturer à leur aise, quand les philosophes acquirent quelque connaissance des livres sacrés des Juifs. « Platon, dit Justin, a appris de Moïse

que Dieu avait créé le monde. C'est à nous que vos grands philosophes ont pris ces dogmes[1]. » L'apologiste, dans de tels passages, semble avoir perdu tout souvenir du rapport essentiel de l'homme avec le Verbe. La tradition est substituée à la communication directe de la vérité, et l'âme humaine, au lieu d'être un organe vivant qui reçoit et s'assimile des germes divins, n'est plus qu'un parchemin mort sur lequel des caractères sacrés ont été tracés.

Nous retrouvons chez Justin comme chez tous les Pères des premiers siècles de longs développements sur les absurdités et les infamies du paganisme; ce sont les lieux communs de l'apologie chrétienne de cet âge, mais ils s'imposaient à tous les défenseurs de la foi. Dans sa polémique contre l'idolâtrie, il nous fait assister à la fabrication du Dieu devant lequel va fumer l'encens des multitudes, il nous montre l'ouvrier qui le façonne, souillé de tous les vices, interrompant son travail pour se livrer au crime avec les femmes qu'il emploie. Voilà les mains pures qui ont le privilége de faire des dieux et de les offrir à la vénération publique[2]. La puissance du christianisme pour renouveler la vie et les mœurs a été éloquemment invoquée par Justin; il a trouvé les couleurs les plus vraies pour peindre la sainteté des disciples du Christ. Tantôt il en appelle aux courageux confesseurs qui en s'immolant joyeusement pour leur croyance, la scellent de leur sang[3]; tantôt il montre cette puissance de renouvellement dans le cours régu-

[1] Οἱ πάντες τὰ ἡμέτερα μιμούμενοι λέγουσι. (*Apol.*, II, 93.)
[2] *Id.*, I, p. 57, 58. [3] *Id.*, II, p. 50.

lier de l'existence qu'elle a transformée, plus admirable encore dans la vie ordinaire, où rien ne porte l'homme au-dessus de lui-même, que dans les grandes circonstances qui tendent tous les ressorts de son énergie morale[1]. Cette partie de l'apologie de Justin a dû produire une vive impression et gagner plus d'adhérents à ses convictions que tous les développements subtils de son exégèse.

Nous ne nous étendrons pas sur sa polémique contre le judaïsme, parce qu'elle l'amène sans cesse à l'exposition de ses idées dogmatiques qui ne rentrent pas dans le sujet qui nous occupe; nous ne relèverons aujourd'hui que le caractère général de son argumentation, tel qu'il ressort de son dialogue avec le juif Tryphon. Le défaut capital de son système reparaît ici aggravé. S'il a méconnu la différence essentielle entre le christianisme et le paganisme, il méconnaît bien davantage celle qui existe entre la nouvelle et l'ancienne alliance. Une fois admis que la seconde est plutôt une révélation de vérités plus complètes qu'une rédemption positive, le christianisme n'apparaît plus que comme un dernier échelon dans l'échelle lumineuse qui s'élève de la terre au ciel depuis les patriarches; ce n'est plus une religion nouvelle que l'on ne saurait pas plus confondre avec le judaïsme que l'on ne confond un type et un signe avec la réalité qu'il préfigurait ou une prophétie avec son accomplissement; c'est un simple épanouissement d'une religion toujours

[1] *Apol.*, I, p. 61.

identique à elle-même. Comme en Judée, la plante divine n'a pas été étouffée sous l'ivraie païenne, elle n'a fait que porter son fruit naturel aux jours du Christ. Justin en arrive ainsi à méconnaître aussi bien le judaïsme que le christianisme ; il ne comprend aucune des institutions qui appartenaient à l'alliance de préparation, et qui rentraient dans le plan divin, comme un moyen d'éducation pour le peuple duquel devait naître le Messie. Ainsi le sens de toutes ces prescriptions qui séparaient Israël des autres nations lui échappe complétement ; la circoncision n'est pour lui que le signe prophétique de la rébellion future des Juifs [1] ; le sabbat n'a été institué que pour les exercer à l'obéissance [2]. La distinction si tranchée du profane et du sacré qui reparaissait jusque dans les aliments, et qui était destinée à réveiller fortement le sentiment de la déchéance et de ses souillures et le besoin d'une rédemption, n'a plus sa signification profonde ; elle n'a eu d'autre but que de châtier l'adoration du veau d'or [3] ; les sacrifices eux-mêmes, ces types sublimes de la grande immolation du Calvaire, qui symbolisaient en l'augmentant le trouble douloureux de la conscience, n'ont été institués qu'à cause de l'idolâtrie des Juifs, et sont comme une concession faite à leur sens charnel [4]. Tous ces raisonnements sont d'une faiblesse déplorable, et les Juifs auraient pu répondre victorieusement que ces institutions dans lesquelles leur adversaire ne voyait que des déviations de la vérité ou des compromis, re-

[1] *Dial. cum Tryph.*, 234. [2] *Id.*, 238. [3] *Id.*, 239. [4] *Id.*, 238-240.

posaient sur des révélations positives de Dieu dont il fallait rendre compte. Or, Justin ne l'aurait pu que s'il avait admis avec saint Paul la valeur préparatoire et la mission pédagogique du mosaïsme. Il ne suffisait pas de s'appuyer, comme il le fait, sur les oracles des prophètes qui annonçaient l'élargissement de l'alliance judaïque; car s'il arrive ainsi à une justification juridique de la liberté chrétienne, il n'a pas expliqué pourquoi tant de siècles se sont écoulés entre la chute et la rédemption. Justin reconnaît bien que la croix joue le rôle principal dans le salut de l'homme, mais ce rôle il ne le définit jamais, et il se prive ainsi du moyen le plus sûr de rattacher le christianisme à ce qui l'a précédé, tout en lui conservant son caractère distinctif. Son argument favori est toujours emprunté à la prophétie; il invoque parfois les exorcismes, qui démontrent la puissance de Jésus-Christ sur les démons[1]. Il répond à toutes les objections des Juifs en invoquant leurs saints livres qui, d'après lui, ne sont qu'une perpétuelle allusion à l'incarnation du Fils de Dieu; mais il ne sait pas se borner; il ne se contente pas des prophéties directes, il voit partout des types et des oracles qui annoncent l'économie évangélique, et il en vient à une minutie digne d'un rabbin. L'allégorie lui fournit amplement ses dangereuses ressources[2]. Le fil suspendu par Rahab à sa fenêtre est pour lui le symbole évident de la crucifixion circulant à travers toute la trame des écrits sacrés.

[1] *Dial. cum Tryph.*, p. 247. [2] *Id.*, p. 259 à 303.

A l'en croire, Moïse priant sur la montagne élève ses mains en forme de croix. Justin joue sur les noms; il cherche un sens caché aux récits. Dans toute cette partie de son apologie, il n'a que trop subi l'influence de ceux qu'il combat, et il retourne contre eux une arme qu'il aurait dû leur laisser. Il est mieux inspiré lorsqu'il distingue dans les prophéties l'annonce d'une double venue du Christ : l'une dans l'humiliation, et l'autre dans la gloire; il écarte ainsi l'une des objections les plus plausibles des Juifs, qui demandaient comment un Messie crucifié répondait aux brillantes descriptions d'Esaïe [1]. Il retrouve sa meilleure inspiration dans le beau passage où il démontre que les chrétiens réalisent en esprit et en vérité ce qui n'était que figuré dans le judaïsme, que la circoncision du cœur est la véritable, que l'abstention du mal est le jeûne qui plaît le mieux à Dieu, et que la plus belle célébration du *sabbat* est après tout la sainteté [2]. Nous ne l'admirons pas moins quand, se plaçant hardiment sur le terrain moral, il déclare aux Juifs que pour comprendre les livres sacrés il faut être animé du même esprit qui a inspiré les prophètes et les a conduits à une mort héroïque [3]. Il est plein de vigueur toute les fois qu'il s'adresse à la conscience de ses opposants, comme dans les paroles suivantes : « S'agit-il de savoir pourquoi dans un endroit de l'Ecriture il n'est pas parlé de cha-

[1] *Dial. cum Tryph.*, p. 249. [2] *Id.*, p. 338.

[3] Ἵνα τά αὐτὰ πάθητε ὑπὸ τῶν ὑμέτερων ἀνθρώπων, ἃ καὶ αὐτοὶ οἱ προφῆται ἔπαθον, οὐ δυνάσθε ὅλως οὐδεν ἀπὸ τῶν προφητικῶν ὠφέλιμον λαβεῖν. (*Id.*, p. 340.)

meaux femelles, ou ce que signifient ces chameaux femelles, ou bien pourquoi il y a dans les oblations tant de mesures de farines et tant de mesures d'huile? vos docteurs ne tarissent pas en explications infinies et terre-à-terre [1]. Mais pour toute question grande et qui mérite examen, ils n'osent ni l'expliquer ni même en parler; ils vous défendent de nous écouter quand nous vous parlons et ils vous empêchent d'avoir aucun rapport avec nous. Ne méritent-ils pas ces paroles adressées par Jésus-Christ aux docteurs de son temps : « Sépulcres blanchis, beaux au dehors, mais au dedans pleins d'ossements et de corruption [2]. » « Je leur citai, dit ailleurs Justin, ces paroles d'Esaïe : Ecoutez ma voix et vous vivrez, et je vous donnerai le testament éternel promis à mon serviteur David. Et voilà la loi que vous déshonorez [3], et voilà le testament saint et nouveau que vous méprisez! A cette heure même, vous ne voulez ni le reconnaître, ni vous repentir. » Vos oreilles sont encore fermées, vos yeux aveuglés et vos cœurs endurcis. Ceux qui persécutent le Christ et ne se repentent pas, n'auront point de part à l'héritage sur la sainte montagne, mais les païens qui croient en lui et qui se repentent de leurs crimes se convertissent, ils hériteront la vie avec les prophètes et les patriarches, bien qu'ils n'aient connu ni le sabbat, ni la circoncision [4]. »

[1] Ταπεινῶς καὶ χαμερπῶς. (*Dial. cum Tryph.*, p. 339.)
[2] *Id.*, p. 338.
[3] Τοῦτον αὐτὸν ὑμεῖς ἠτιμώσατε τὸν νόμον. (*Id.*, p. 229.)
[4] *Id.*, p. 243.

Malgré toutes les imperfections que nous avons signalées dans ses écrits, malgré ses nombreuses inconséquences, Justin n'en demeure pas moins l'initiateur de la grande apologie chrétienne, de celle qui au lieu de s'appuyer sur le scepticisme et de tirer parti de tout ce qui avilit la nature humaine, se plaît à chercher les titres de la vérité dans les profondeurs de l'âme et croit à un accord fondamental entre ses aspirations et le christianisme, sans toutefois rendre l'Evangile inutile par une admiration exagérée de l'esprit humain et un dangereux oubli de ses faiblesses. La doctrine du Verbe telle que l'a exposée Justin, renfermait en elle tous les riches développements qu'elle devait recevoir à Alexandrie[1].

B. — Athénagore.

Ce n'est pas à Athénagore, le second apologiste de cette école qu'il était réservé d'en perfectionner la méthode, bien qu'une tradition incertaine en ait fait le précurseur de Pantænus et de Clément à Alexandrie. Reconnaissons à sa louange qu'il a admis pleinement les droits d'un doute sérieux et qu'il a commencé par se montrer plein de respect pour ses adversaires. Il n'a pas cru que le meilleur moyen de les préparer à

[1] On a mis sous le nom de Justin, entre autres écrits apocryphes, un traité *Sur l'unité de Dieu* (Περὶ μοναρχίας) qui est une compilation de citations très suspectes empruntées aux poètes et aux philosophes du paganisme. Il y a bien là un essai d'appliquer sa méthode à la démonstration des dogmes essentiels du christianisme, mais c'est un essai où l'on ne reconnaît plus la main du maître. Ni le style, ni l'argumentation ne sont dignes de lui. (Voir Semisch, *Justin des Mært.*)

recevoir la vérité fût de les injurier. « Il y a, dit-il, au début de son traité sur la résurrection, une difficulté de croire qui ne naît pas du hasard et qui bien loin de se payer d'une vaine opinion s'appuie sur des raisons sérieuses et sur une certaine vérité[1]. Elle est fondée en droit, toutes les fois que la doctrine dont elle doute renferme quelque chose d'incroyable. » Partant de cette idée, Athénagore veut que le défenseur du christianisme s'astreigne à une méthode rigoureuse dans sa démonstration, qu'il enchaîne les preuves avec soin, se garde de briser le nœud délicat qui les unit entre elles et suive un plan nettement déterminé. Il faut tout d'abord qu'il dissipe les préventions qui sont dans l'esprit des opposants, et qu'il imite le laboureur qui commence par arracher les épines de son champ. Au nombre de ces préventions, Athénagore met au premier rang les mauvaises passions; malheureusement il glisse sur une pensée qui en étant quelque peu creusée, l'eût conduit à la veine de l'apologie chrétienne la plus riche, et l'eût amené à frapper son adversaire au cœur même[2]. Il se rejette de suite sur la démonstration purement philosophique. C'est ainsi que dans son traité *Sur la résurrection*, après avoir posé le principe de la toute-puissance divine, il entre dans des développements puérils destinés à établir que toutes les parcelles du corps humain se retrouveront au jour déterminé par Dieu. Il est vrai qu'à la fin de ce même

[1] Πᾶσα ἀπιστία μὴ προχείρως καὶ κατά τινα δόξαν ἄκριτον ἐγγινομένη. (Athen., *De resurrect.*, p. 42.)
[2] *Id.*, p. 41.

traité, il revient à l'apologie morale. Il invoque d'abord la haute destination de l'humanité, qui n'a pas été créée uniquement pour passer quelques jours ici-bas; puis il en appelle à l'éternelle justice, qui serait dépourvue de sanction sans la résurrection des morts; les méchants ne sont-ils pas trop souvent heureux dans la vie présente[1]? La cause du christianisme est ainsi portée au tribunal de la conscience humaine; c'est le seul moyen d'éviter des lenteurs infinies; car tandis que la procédure de la dialectique a des ressources sans nombre, le verdict moral est aussi prompt qu'il est souverain. C'est encore ce verdict que réclame Athénagore dans le beau passage où il oppose la vertu chrétienne à la conduite des philosophes païens de son temps. « Permettez-moi, dit-il aux empereurs, de pousser plus loin encore la franchise de mon langage. Parmi ces savants rompus au raisonnement, si habiles à expliquer les équivoques, à remonter à l'origine des mots, à distinguer les synonymes et les homonymes..... parmi tous ces maîtres qui promettent le bonheur à leurs auditeurs, en est-il beaucoup qui aient assez de pureté et de sincérité dans l'âme pour répondre à la haine par l'amour? Ne les voit-on pas, au contraire, méditer sans cesse de nouvelles vengeances? Le beau langage et non pas le bien vivre est leur affaire[2]. Considérez les chrétiens; vous verrez parmi nous des ignorants, des artisans, des vieilles femmes incapables d'une dé-

[1] *De resurrect.*, p. 61-65.
[2] Τέχνην λόγων, καὶ οὐκ ἐπίδειξιν ἔργων τὸ πρᾶγμα πεποιημένοι. (Athen., *Legatio*, p. 11.)

monstration logique, mais dont la vie est une apologie de l'excellence de leur croyance; ils ne récitent pas de beaux discours, mais leurs bonnes mœurs parlent pour eux[1]. Frappés, ils ne frappent pas; spoliés, ils ne réclament pas; leur main est toujours ouverte pour donner, et ils aiment leur prochain comme eux-mêmes. »

Cet appel à la conscience suffirait pour prouver qu'Athénagore admettait, comme Justin, une parenté entre l'âme et Dieu. Pour lui aussi c'est grâce à une lumière intérieure que les poëtes et les sages de l'ancien monde ont entrevu quelques-unes des vérités les plus importantes du spiritualisme chrétien; ils se sont élevés à la contemplation de l'être invisible en considérant ses œuvres. La plupart des philosophes ont affirmé son unité, souvent même malgré eux[2], sous l'impulsion du souffle divin qui les animait[3], mais qui toutefois ne les a pas préservés des erreurs de la science humaine. Athénagore parle en termes magnifiques de Platon : « N'a-t-il pas contemplé, dit-il, le Dieu éternel qui ne peut être saisi que par l'esprit, et ne l'a-t-il pas présenté avec ses véritables attributs, comme l'Être par excellence, l'Être parfait, source de tout bien et de toute vérité[2]? » Encore ici Athénagore s'arrête brusquement, et ne creuse pas le filon entrevu. Il accorde

[1] Οὐ γὰρ λόγους διαμνημονεύουσιν, ἀλλὰ πράξεις ἀγαθὰς ἐπιδεικνύουσιν. (Athen., *Legatio*, p. 12.)

[2] Ὅταν οὖν τὸ μὲν εἶναι ἓν τὸ θεῖον, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, κἂν μὴ θέλωσι, τοῖς πᾶσι συμφωνῆται. (*Id.*, p. 7.)

[3] Κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς. (*Id.*, p. 8.)

[4] Ὁ τὸν ἀΐδιον νοῦν περινοήσας θεόν. (*Id.*, p. 26.)

trop et trop peu à l'ancienne philosophie; il demeure beaucoup trop platonicien dans l'idée qu'il se fait de la révélation évangélique. Lui aussi, comme Justin, y voit un dogme, un enseignement bien plutôt qu'une manifestation effective de l'amour divin dans une œuvre de rédemption. Le dualisme, cette plaie mortelle de toutes les écoles qui précédèrent le christianisme, n'est que trop reconnaissable dans sa théorie de la création; la formation du monde n'est plus pour lui qu'une organisation de la matière éternelle; dans sa conception de la Trinité, il ne s'élève guère au-dessus d'une construction dialectique. Les rapports de l'ancienne philosophie avec l'Evangile lui ont complétement échappé; il n'a point compris la mission préparatoire de la haute culture grecque. Il n'a pas reconnu comme Justin, dans les vérités partielles auxquelles s'était élevée l'antiquité païenne, une première révélation du Verbe. Ce sont des lueurs fugitives qui traversent une nuit profonde, et non pas des rayons précurseurs de l'aurore. Ne nous y trompons pas : quand il cite les plus beaux passages des poëtes et des philosophes, et en particulier ceux qui sont empreints de monothéisme, il parle en avocat et non en apologiste; il plaide une cause, il ne démontre pas la vérité d'une doctrine; son dessein est bien plutôt de laver l'Eglise de l'accusation dangereuse d'introduire dans le monde une religion entièrement nouvelle, que de produire les titres immortels du christianisme dans les témoignages spontanés de la conscience. Il ne tire aucun parti de ces citations pour établir que l'Evangile

répond aux aspirations de l'âme humaine. Il se hâte même de proclamer le néant de ce genre de preuves, en déclarant que les philosophes ne sont arrivés à aucun résultat solide parce que chacun d'eux a cherché la vérité par lui-même [1]. C'était cependant un grand résultat que d'avoir entrevu la vérité que le christianisme devait apporter au monde, et c'en était un autre non moins grand que d'avoir montré, par des faits éclatants, que la pensée de l'homme ne peut s'élever plus haut par elle-même. La conscience ne saurait remplacer la prophétie, mais elle est elle-même une grande prophétesse. Sans se soucier d'une contradiction nouvelle, l'apologiste, qui s'était montré si justement préoccupé de la nécessité d'un raisonnement serré et concluant, exprime un grand dédain pour la dialectique, après en avoir fait, il est vrai, un assez triste usage dans la démonstration de l'existence de Dieu. « Si nous ne prouvions notre doctrine, dit-il, que par des raisonnements semblables, on la regarderait à bon droit comme étant une simple doctrine d'hommes [2]. » Pour preuve qu'elle est divine, l'apologiste recourt immédiatement aux saints oracles. C'était, en réalité, déserter le combat et abandonner la discussion. Cette retraite sur le mont sacré est la plus mauvaise tactique de la part d'un défenseur du christianisme, car il est évident qu'il est seul à s'y réfugier ; ses adversaires ne sauraient l'y suivre, tant que l'autorité des Ecritures ne leur a pas

[1] Παρ' αὑτοῦ ἕκαστος. (Athen., *Legatio*, p. 6.)

[2] Εἰ μὲν οὖν ταῖς τοιαύταις ἐννοίαις ἀπηρκούμεθα, ἀνθρωπικὸν ἄν τις εἶναι τὸν καθ' ἡμᾶς ἐνόμιζεν λόγον. (*Id.*, p. 9.)

été démontrée. Qu'il les cite pour en faire sentir la puissance intrinsèque, pour essayer l'influence d'un mot divin sur l'âme, rien de mieux ; mais qu'il se garde bien d'en faire un usage juridique auprès de ceux qui n'ont pas encore admis la révélation. L'apologiste ne doit jamais renoncer à la démonstration, ou s'en croire dispensé parce qu'il peut invoquer une autorité quelconque. Il n'a pas sans doute à produire toujours les mêmes arguments ; ils varient selon qu'il s'adresse à divers ordres de facultés ; les preuves qui sont faites pour le cœur et la conscience ne sont pas les mêmes que celles qui frappent la pure intelligence qu'il importe d'ailleurs de renfermer dans ses limites, mais il n'en est pas moins nécessaire de poursuivre la démonstration jusqu'au bout, et de ne s'arrêter que quand la conviction a été produite chez l'adversaire. Or, le meilleur moyen d'échouer dans cette tentative, c'est d'en appeler d'emblée à l'autorité des prophètes et des apôtres, comme le fait Athénagore. Fermer la bouche d'un opposant n'est pas le persuader, et l'on n'a pas convaincu tous ceux que l'on a réduits au silence.

Athénagore est plus habile dans la partie négative de son apologie que dans la partie positive. Il attaque le polythéisme avec une grande force de raisonnement. Sa connaissance approfondie de la littérature antique lui est du plus précieux secours. Il cite les principaux représentants de la culture hellénique comme des témoins à charge dans le procès qu'il intente au paganisme. Il s'attache bien moins à signaler

leurs secrètes aspirations vers le Dieu inconnu qu'à recueillir leurs aveux sur l'origine et l'avilissement des dieux du passé. Tout d'abord il fait remarquer la diversité bizarre de tous les cultes qui se partagent l'adoration des païens. Les dieux de l'Occident sont en abomination aux peuples de l'Orient, les pratiques de l'Egypte sont pour les Grecs le comble du ridicule. Quelle distance entre l'adorateur de Jupiter Olympien et l'adorateur du chat ou du crocodile! Qu'au moins les chrétiens profitent de cette diversité! Le polythéisme n'a pas le droit de s'indigner d'un culte nouveau, quel qu'il soit[1]. Attaquant de front ses adversaires, Athénagore combat aussi bien le paganisme populaire que ce paganisme raffiné et symbolique qui s'élaborait dans les écoles. Le paganisme populaire peut se définir d'un mot : c'est l'adoration de la matière. Il confond l'ouvrier divin non-seulement avec son œuvre, mais avec les vils matériaux dont il s'est servi. Il confond le potier avec l'argile qu'il a pétrie et façonnée, image risquée qui rappelle le dualisme platonicien. Nous faisons honneur à un habile artiste de la beauté et de l'élégance des vases d'or et d'argent qu'il a sculptés; pourquoi agir différemment avec Dieu[2]? Athénagore tourne agréablement cet argument à la louange des empereurs auxquels il s'adresse : « Ceux de vos sujets, dit-il, qui ont quelque grâce à vous demander ne vous oublient pas, vous, les princes puissants desquels ils peuvent obtenir ce qu'ils désirent; ils ne se laissent

[1] Athen., *Legatio*, p. 10. [2] *Id.*, p. 15.

point distraire par la magnificence de votre palais; mais après avoir admiré en passant sa belle structure, ils vous honorent tout les premiers[1]. » Athénagore poursuit le paganisme sous toutes ses formes et à tous ses degrés; il ne dédaigne pas de le combattre sous sa forme la plus grossière, quand il n'est plus qu'un fétichisme stupide qui confond absolument l'idole et le Dieu. Sa réfutation est aussi simple que concluante: Il se borne à demander où était le Dieu avant l'idole, et ce que faisaient les innombrables divinités encombrant les temples, avant que l'homme eût appris à tailler le bois et le marbre[2]? Cette abjecte idolâtrie était la religion des masses; les esprits cultivés essayaient de la justifier en prétendant que la statue n'est que l'image de la divinité. A les entendre, le simulacre est le seul moyen pour un être borné de se rapprocher des êtres supérieurs qu'il adore; car nul homme ne pénétrera jamais leur essence. Athénagore, pour écarter cette explication dérisoire, aborde de front la théologie païenne, et, après avoir brisé l'idole, il s'attaque au dieu lui-même. Son argument principal consiste à établir que les dieux de la Grèce et de Rome ont tous une origine terrestre consignée dans les écrits des poëtes. Il produit l'extrait de naissance de ces divinités d'un jour, enchaînées comme de simples mortels aux conditions du temps et de l'espace, et il pense avec raison que cet extrait de naissance est pour elles une condamnation sans appel : « Si ces dieux, dit-il, n'étant pas d'abord,

[1] Athen., *Legatio*, p. 15. [2] *Id.*, p. 16.

ont reçu la vie, ils ne sont pas en réalité [1]. Ne valait-il pas mieux qu'ils ne sortissent pas du néant que de donner au monde le spectacle de toutes les passions et de toutes les faiblesses? » Pour en convaincre ses lecteurs, Athénagore n'a qu'à ouvrir Homère et à soulever quelque peu le voile de cette poésie brillante. Ces immortels nés d'hier, soufflant la colère qui les embrase, faibles et voluptueux, violents et rusés, pleurant comme des femmes et s'injuriant comme des héros de l'ancien temps, voilà vos dieux, voilà vos grands olympiens [2]! Ne nous arrêtons pas à cet argument, nous le retrouverons bien plus acéré chez les apologistes de l'Occident. Ces dieux, d'ailleurs, dont l'origine est si basse et l'existence si vile, ne sont que des hommes, d'après le témoignage même de leurs adorateurs, et on montre le tombeau de plusieurs d'entre eux [3]. Athénagore déploie une vraie supériorité dans la réfutation du symbolisme ingénieux par lequel quelques philosophes essayaient de justifier l'ancienne mythologie. Il était très commode de cumuler ainsi les bénéfices et l'orgueil de la libre pensée avec la parfaite sécurité des dévots, et de ne rompre extérieurement avec aucune superstition, grâce à un habile sous-entendu. L'athéisme pouvait ainsi marcher le front levé sous le masque de la religion. Pour les stoïciens, Jupiter était le feu, Junon l'air et Neptune l'eau; d'autres philosophes voyaient dans Osiris l'action de semer le blé, la vigne était représentée dans Sémélé, et le fruit

[1] Athen., *Legatio*, p. 18. [2] *Id.*, p. 20-22. [3] *Id.*, p. 27-30.

de la vigne dans Bacchus. Peut-on donner le nom de Dieu à de tels êtres qui sont tous ensevelis dans la matière, qui sont la matière elle-même, et qui sont soumis au changement et à la corruption? « Si Saturne est le temps, dit Athénagore, il change; s'il est une saison, il passe; s'il figure les ténèbres, ou le froid, ou l'élément humide, rien de tout cela ne dure. Or ce qui est divin est immortel, immobile et immuable. Donc Saturne, pas plus que son simulacre, n'est dieu. Si Jupiter est l'air produit par Saturne, il est soumis au changement; or, le divin ne change pas [1]. » Qu'on ne prétende pas, avec Empédocle, que les éléments sont maintenus par la loi d'affinité ou d'harmonie; cette belle explication ne nous élève pas au-dessus du domaine de la matière passive et mobile; nous n'avons pas même entrevu le divin véritable. Si l'on demande comment des divinités si absurdes ont obtenu tant de crédit, Athénagore répond avec Justin en invoquant l'influence des démons, et c'est à leur pouvoir qu'il attribue les prodiges et les oracles dont il ne conteste pas la réalité.

En résumé, Athénagore a suivi la même ligne que Justin Martyr. Plus méthodique dans son exposition, moins diffus, mais aussi plus froid, s'il a excellé dans la réfutation, il s'est montré très faible dans la démonstration positive. Il n'a pas su, comme son devancier, établir les rapports de la vérité innée qui est dans l'homme avec la vérité révélée, et plus hâtivement

[1] Athen., *Legatio*, p. 24.

encore il a fait appel à une autorité dont il n'avait pas établi les titres. La grande preuve morale qu'il a invoquée avec éloquence demeure isolée dans son système; on dirait une pierre taillée pour un autre édifice. Elle n'est pas entrée dans sa construction, ou du moins elle n'y a pas occupé la place qui lui appartient. Il faut nous transporter ailleurs pour voir tout ce qu'elle apporte de force et de solidité à l'apologétique chrétienne quand elle en est le fondement.

§ II. — *L'Apologie de Clément, d'Origène et d'Hippolyte.*

A. Clément.

Avec Clément, nous abordons l'apologie la plus large et la plus riche que l'antiquité chrétienne ait possédée. Le savoir, chez lui, s'associe à la puissance de la pensée ; il a autant de pénétration et de finesse dialectique que le philosophe athénien le plus habile, et son grand cœur et sa brillante imagination portent la lumière et la flamme sur toute sa démonstration. L'effusion du sentiment ne supplée pas dans ses ouvrages à la vigueur du raisonnement; sa supériorité se manifeste précisément en ce qu'il sait mettre en cause dans le débat l'homme tout entier, âme et esprit, raison et conscience. Nous avons déjà énuméré ses ouvrages en racontant sa vie. Pour le moment nous chercherons dans tous ses écrits son apologie du christianisme. Celle-ci se divise naturellement en deux parties; l'une est dirigée contre l'erreur, et l'autre établit les droits

de la vérité. La première est moins originale que la seconde; elle n'en a pas moins reçu l'empreinte d'un esprit supérieur.

Clément s'attaque, comme ses devanciers, au fétichisme insensé de son temps, et il signale comme eux les débordements et les crimes des dieux du paganisme; mais sa grande érudition donne une vigueur et une précision remarquables à sa discussion; il ne se contente pas d'affirmations générales, il cite les auteurs païens, et chaque argument est confirmé par un témoignage irrécusable. Cette insistance des apologistes du deuxième et troisième siècle à flétrir l'adoration de la pierre et du bois n'a rien qui doive nous surprendre, si nous nous rappelons qu'ils vivaient au plus fort de la réaction païenne. Les statues, qui remontaient à un âge reculé, n'étaient plus considérées alors comme de simples simulacres, mais passaient pour des représentations réelles de la divinité. Comment s'en étonner, quand on a vu, après dix-huit siècles de christianisme, des foules nombreuses se prosterner devant des images miraculeuses et adorer des madones dont le regard s'était, à les croire, animé sur la toile? On admettait assez généralement que les statues les plus vénérées étaient en quelque sorte tombées du ciel, et qu'on ne pouvait les attribuer à la main d'aucun homme. On cherchait à accréditer ces fables stupides en produisant de grossiers simulacres, débris des temps anciens, qui avaient un caractère gigantesque et mystérieux. Clément s'appuie sur des témoignages incontestables empruntés à des

auteurs connus, pour établir que ces simulacres ont une date assez récente. Avant de mettre sur l'autel ces figures à peine taillées à grands coups de hache ou de ciseau, les peuples païens s'étaient donné des idoles plus grossières encore : les Scythes adoraient une épée, les Arabes une pierre ; l'image de la Diane d'Icare n'était qu'un morceau de bois brut ; un tronc représentait la Junon de Samos. Les premières statues remontent à l'époque où la sculpture a été inventée par les hommes, et la statuaire religieuse a progressé du même pas que l'art humain dont elle était fille, jusqu'au jour où le ciseau d'un Phidias a tiré de l'or et de l'airain l'image sublime du Jupiter Olympien et de la Pallas d'Athènes [1] ; deux des statues vénérées dans cette dernière ville, et regardées comme particulièrement divines, sont sorties de l'atelier de Scopas. On peut ainsi produire en quelque sorte le certificat d'origine de la plupart de ces marbres adorés. La fameuse statue de Sérapis, qui remonterait à la plus lointaine antiquité, à en croire les prêtres égyptiens, a été tout d'abord élevée en l'honneur de l'aïeul de Sésostris par un artiste habile, qui, en combinant divers métaux, a su lui imprimer de suite un air de vétusté [2]. Comment est-il possible d'accorder la vénération et la confiance à ces idoles stupides qui ne peuvent ni remuer, ni agir, ni comprendre [3] ? On les lie, on les cloue, on les perce,

[1] Clément d'Alexandrie. Edition de Leipsig. 1831. *Protrepticus,* c. IV, § 46.

[2] *Id.,* IV, 48.

[3] Τὰ δὲ ἀγάλματα, ἀργὰ, ἄπρακτα, ἀναίσθητα. (*Id.,* IV, 51.)

on les fond, on les lime, on les taille et on les polit; elles ne s'en aperçoivent pas, car elles sont bien au-dessous des animaux, qui possèdent au moins la sensibilité et la vie; aussi ceux-ci les traitent comme ils traitent le bois et la pierre tout ordinaires, et ils ne subissent aucune conséquence fâcheuse de ce sacrilége; bien plus, les hommes peuvent leur infliger les pires outrages sans péril. Il fut loisible à un philosophe de jeter un Hercule au feu, et de lui dire ironiquement d'accomplir son treizième travail, en ranimant la flamme du foyer pour faire cuire son souper. Les voleurs pillent les temples à leur aise. On ne dit pas que Denis le Jeune ait été foudroyé quand, après avoir ravi à Jupiter son manteau d'or, il lui eut jeté sur les épaules un vil manteau de laine, bien qu'il se fût permis de dire que le dieu s'en trouverait mieux, parce que ce manteau serait plus chaud en hiver et plus léger en été [1]. L'image du grand Olympien ne s'en est pas même aperçue, et il faudrait l'adorer! Montrez vous-mêmes plus de respect à vos dieux, et ne faites pas de Mercure le portier de vos maisons. « Ta statue, ô idolâtre, est de l'or, du bois ou de la pierre; au fond elle n'est que de la terre façonnée par l'artiste; mais moi j'ai appris à fouler aux pieds la terre, et non à l'adorer [2]. » Clément fait un reproche plus grave à la statuaire païenne, c'est de représenter et par conséquent de provoquer le vice. Mollement assis sur une couche voluptueuse, le païen

[1] *Protrept.*, IV, 52.

[2] Γῆν δὲ ἐγὼ πατεῖν, οὐ προσκυνεῖν μεμελέτηκα. (*Protrept.*, IV, 56.)

se repaît de la vue des infamies de ses dieux vivement représentées sous ses yeux. On croit facilement ce qu'on aime ; ce mot d'un orateur athénien n'était que trop applicable au spectateur charmé de toutes ces obscénités éternisées par l'art [1]. Qui ne sait que la Vénus de Praxitèle a eu pour modèle une courtisane? La statue d'Antinoüs est déjà un objet de vénération, bien que son origine abominable soit universellement connue. « La beauté souillée est une honte, dit admirablement Clément à l'occasion de ce marbre célèbre. O hommes, que la beauté ne soit pas ton tyran ; ne la flétris pas dans sa fleur ; conserve-la pure, pour que le bien s'ajoute au beau. Sois le roi et non le tyran avilissant de la beauté : garde ta liberté [2] ; alors je reconnaîtrai la beauté en toi, parce que tu en auras gardé une image pure, et j'adorerai la beauté véritable qui est le type idéal de tout ce qui est beau [3]. » L'art païen, quelque admirable qu'il soit, a prêté des formes trop belles à la matière, et les Apelles, les Leucippe, les Praxitèle lui ont concilié des honneurs divins. Les idolâtres font tout pour donner à l'idole la plus grande beauté, et ils ne font rien pour ne pas devenir eux-mêmes aussi stupides que l'idole.

Tout ce que Clément a dit contre l'idole s'applique au dieu qu'elle représente, surtout dans un temps où l'on tendait de plus en plus à matérialiser l'idée

[1] *Protrept.*, IV, 54.
[2] Βασιλεὺς τοῦ κάλλους γενοῦ, μὴ τύραννος· ἐλεύθερος μεινάτω. (*Id.*, IV, 50.)
[3] *Id.*, IV, 62.

divine. Il suffit au défenseur du christianisme, pour flétrir ces impures divinités, d'invoquer le témoignage de leurs propres adorateurs; c'est à ceux-ci qu'il laisse le soin de les renverser des autels où ils les ont placés; il sait découvrir avec un art infini l'outrage sous l'hommage et l'avilissement dans l'apothéose. Et d'abord il est difficile de se faire une juste idée de ces dieux auxquels tout l'empire sacrifie, car il se trouve que l'on a donné le même nom à plusieurs divinités différentes. On compte trois Jupiters, cinq Minerves, une multitude d'Apollons, des Esculapes à fournir tous les malades, presque autant de Mercures que de voleurs et les Vulcains sont innombrables[1]. Ces divinités ont toutes les faiblesses et toutes les passions de l'homme; mêlées aux affaires privées comme aux guerres générales, elles jouent tantôt le rôle d'entremetteurs de bas étage, comme Vénus auprès d'Hélène ou bien ce sont de simples auxiliaires tirant des flèches, donnant et recevant des coups de lance. Le récit de leurs hauts faits est un tissu d'abominations; même recouvert par la poésie la plus brillante, il ne peut exciter que le dégoût ou l'indignation. « Ecoutez, dit Clément, les amours et la gloutonnerie illustre de vos dieux; leurs blessures, leurs liens, leur hilarité et leurs combats, leur captivité et leurs festins, leurs impudicités, et leurs larmes, et leurs souffrances, et leurs voluptés infâmes[2] » Après une revue rapide de

[1] *Protrept.*, II, 28.
[2] Ἀκούετε οὖν τῶν παρ' ὑμῖν θεῶν τοὺς ἔρωτας καὶ δάκρυα καὶ πάθη καὶ μαχλώσας ἡδονάς. (*Id.*, II, 32.)

tous ces dieux qui offensent la conscience, l'apologiste interpelle Jupiter en ces termes : « Qu'il se présente, le père des hommes et des dieux ! N'avait-il pas poussé la lubricité à un tel point que nulle femme n'échappait à sa passion et à sa violence. Moi aussi, ô Homère, j'ai admiré les beaux vers où tu nous montres le fils de Saturne aux yeux d'azur, ébranlant tout l'Olympe quand il fait un signe et qu'il laisse découler l'ambroisie de sa tête immortelle. Tu nous fais Jupiter bien grand, mais présente-lui la moindre occasion, le voilà qui se dément et souille sa chevelure[1]. » Après avoir tracé une faible esquisse des débordements du père des dieux et des crimes de ses enfants, Clément conclut par ces mots : « O femmes qui adorez de telles divinités, allez leur demander des époux qui apprennent la chasteté en leur devenant semblables[2]; ayez soin que vos enfants grandissent en les vénérant, afin que dans leur maturité ils reproduisent par le vice leur divine image. » Quant aux déesses, elles surpassent les dieux, et elles sont, par leurs allures de courtisanes, la pire honte de l'Olympe[3]. Ces divinités impures n'ont pas même la puissance en partage ; si elles vont à la guerre, elles y reçoivent des blessures ; on les voit sans cesse assujetties aux plus humiliants offices. Plusieurs dieux ont été réduits en esclavage, comme Apollon chez Admète, et Hercule chez Laomédon. Minerve marchait devant Ulysse un flambeau à la main en guise de servante,

[1] Ἐξελέγχεται ὁ ζεύς. (*Protrept.*, II, 32.)
[2] Ἵνα ὦσιν ὅμοιοι τοῖς θεοῖς. (*Id.*, II, 32.)
[3] *Id.*, II, 34.

Vénus remplissait auprès d'Hélène les fonctions d'une vile entremetteuse. Tous ces prétendus dieux ne sont que des hommes morts depuis longtemps, dont on peut fouler la cendre comme celle des mortels ordinaires[1]. « Vos fables ont vieilli, Jupiter n'est plus ni dragon, ni cygne, ni aigle; il n'est plus un homme enivré d'amour, il ne vole plus, il n'enlève plus des enfants; ses passions et ses violences ont pris fin..... Où vole donc cet aigle? où est ce cygne? Où est Jupiter? Ses ailes se sont alourdies comme lui-même. Il ne s'est point repenti de ses débordements, il n'a point appris la continence; mais la fiction a été dévoilée. Léda n'est plus, l'aigle est mort, le cygne aussi. Pour trouver votre Jupiter, il n'est pas nécessaire de monter au ciel, fouillez la terre. Callimaque le Crétois vous dira où il est enterré[2]. Il est mort comme meurt l'homme, et l'homme voluptueux. » Les animaux adorés en Egypte sont bien préférables aux dieux olympiens dont la Grèce est si fière; ils sont plus purs et moins cruels[3]. « Ces faits, ajoute Clément, nous les empruntons aux auteurs que vous lisez tous les jours. » Et c'est là ce qui fait la force de l'apologiste. Toutefois, il n'est pas conséquent avec lui-même, quand, après avoir établi d'après l'aveu d'Homère, que les dieux sont de la race des hommes, il les représente comme des puissances démoniaques, répandues dans les airs, et avides de la vapeur

1 *Protrept.*, II, 35.
2 Ζήτει σου τὸν Δία· μὴ τὸν οὐρανὸν, ἀλλὰ τὴν γῆν πολυπραγμόνει. (*Id.*, II, 37.)
3 *Id.*, II, 39.

des libations et des sacrifices, génies cruels, ennemis des hommes, qui trouvent leur volupté dans le sang et le carnage, et demandent sans cesse des victimes humaines[1]. Au reste cette inconséquence sert de transition à une très belle pensée. Clément nous montre dans le paganisme une religion de mort; non-seulement celui-ci se repaît du meurtre, et il a choisi pour ses temples d'anciens tombeaux[2]; mais encore il ne cesse d'immoler l'âme humaine en la détournant du principe de son être; voilà sa grande victime. Ce n'est pas assez pour le paganisme de répandre à flots sur ses autels le sang des taureaux et des génisses et même le sang de l'homme; il tue l'âme, car une vie livrée à ces futilités impies n'est plus la vie, c'est une mort déguisée. « Vous êtes de vrais morts, ô vous qui adorez des morts[3], et on peut vous appliquer ces paroles d'un de vos poëtes : « O infortunés, quel est votre malheur! Votre tête est enveloppée dans la nuit du tombeau! »

Clément est non moins sévère pour les mystères du paganisme qu'il l'a été pour son culte officiel et public. Sa largeur d'esprit lui fait quelque peu défaut sur ce point; il n'a pas même entrevu la grande idée qui était au fond de ces cultes secrets, tout enveloppée de grossiers symboles. Nous avons reconnu que la Grèce protestait par ses mystères contre sa religion nationale si brillante et si sereine. Toutes les fois que la conscience se réveillait et avec elle le sen-

[1] *Protrept.*, II, 40; III, 42.
[2] *Id.*, III, 45.
[3] Νεκροὶ ἄρα τέλεον ὄντες νεκροῖς πεπιστευκότες. (*Id.*, III, 45.)

timent de l'infini, les divinités de l'humanisme devenaient insuffisantes; la religion des Hellènes n'était faite que pour les beaux jours, pour les fêtes de l'art et pour les heures souriantes; elle ne pouvait plus contenter l'âme, dès que l'effroi de l'inconnu et de l'invisible la saisissait et que l'ombre de la mort descendait sur elle comme une nuit soudaine. Les mystères avaient été institués pour répondre à cette angoisse et pour dissiper ces épouvantes. Ils roulaient tous sur le renouvellement de l'homme au travers de la mort, et sur la purification de l'âme séparée du corps. Nous avons retrouvé ces idées dans les mystères d'Eleusis, comme dans ceux de Bacchus, d'Orphée et d'Eros. Clément, dans l'entraînement de la polémique, néglige les nombreux témoignages des auteurs de l'antiquité qui insistaient sur ce grand côté des cultes secrets; il s'attache uniquement aux fables grossières, aux épisodes licencieux qui déparaient les mystères, et qui en étaient inséparables, puisqu'ils revenaient aux antiques religions de la nature, et qu'ils ne pouvaient les transformer entièrement, même en les interprétant et en les idéalisant. L'humanité païenne, en reprenant ces mythes primitifs, les avait pénétrés d'une pensée plus haute; elle y avait porté la préoccupation de sa destinée au delà de la tombe et sous une forme ancienne elle avait caché et enveloppé des aspirations nouvelles, mais elle n'avait pas effacé la tache originelle du naturalisme. A ne juger les mystères que par le dehors, on devait les confondre avec ce que le paganisme antique avait eu de plus dégradé. Clé-

ment d'Alexandrie s'arrêta aux apparences, et ne reconnut pas l'élément nouveau sous la forme ancienne et sous le voile souillé. « Vos mystères, disait-il, ne sont que des meurtres et des funérailles. » Il ne comprit pas qu'une espérance d'immortalité, trop vague encore, se dégageait de ces rites funèbres. Dans les mystères d'Eleusis il ne voit qu'une jeune fille cueillant des fleurs enlevée par un brutal amant, au lieu de reconnaître dans la fille de Cérès l'âme arrachée par la mort au soleil d'ici-bas pour revivre ailleurs. Cette interprétation étroite des cultes secrets de la Grèce est évidemment une imperfection de son apologie. Le sens du divin, qui permet de le découvrir, comme une perle dans la boue, au milieu du plus triste mélange d'erreur et de corruption, lui a manqué cette fois : cela ne l'a pas empêché de nous prodiguer les plus précieux renseignements sur ces cultes secrets de l'ancienne Grèce [1].

Nous retrouvons le grand apologiste dans l'explication profonde qu'il nous donne de l'origine de l'idolâtrie. Il ne se contente pas d'invoquer l'influence des démons, bien qu'il partage à cet égard l'idée de Justin et de tous les apologistes de son temps [2]; il va plus loin et il cherche à démêler les causes cachées du paganisme dans le cœur de l'homme. L'ambition d'anciens rois qui avaient appris à tout oser auprès de sujets asservis les a conduits à se faire passer pour dieux, et les apothéoses obtenues de la bassesse humaine ont été le

[1] *Protrept.*, II, 14-24. [2] *Id.*, II, 40.

point de départ d'un bon nombre de cultes existants [1]. Le prestige d'un passé lointain qui s'idéalise aux yeux des hommes, toujours disposés à mépriser le présent pour admirer et embellir les âges reculés, a rendu respectable ce qui l'était d'abord fort peu et a grandi démesurément la mémoire de personnages méprisables [2]. D'autres cultes ont dû leur origine à quelque passion infâme qui a voulu éterniser le souvenir de la beauté fragile qui l'avait allumée. La divinisation d'Antinoüs jette une vive clarté sur les temps antérieurs. Nul n'avait songé à adorer l'amour avant qu'un citoyen d'Athènes eût élevé un autel à un adolescent [3]. Le spectacle majestueux du ciel étoilé, la fécondité précieuse de la terre se couvrant des plus riches moissons ont amené l'homme égaré à adorer la nature sous ses divers aspects; la justice qui punit le crime et les terreurs qui l'accompagnent, enfin tout ce qui agite fortement l'âme, tout ce qui frappe l'imagination, tout ce qui semble extraordinaire a été divinisé [4]. Mais aucune de ces causes ne suffit à expliquer l'idolâtrie; celle-ci procède d'une cause morale, et si elle n'avait eu sa racine dans le cœur humain, elle n'en fût jamais sortie. Elle n'est devenue possible que le jour où l'homme a rompu la relation naturelle qui l'unissait à Dieu. Alors il a donné sa confiance à une multitude de dieux au lieu de croire au Dieu créateur, semblable au bâtard qui adopte plusieurs pères faute de connaître celui qui lui a donné le jour [5]. Le paganisme a eu pour

[1] *Protrept.*, IV, 54. [2] *Id.*, IV, 55. [3] *Id.*, III, 44. [4] *Id.*, II, 26.
[5] Ὥσπερ ὁ ἐκ τῆς πόρνης. (*Id.*, II, 25.)

cause essentielle l'attachement exclusif au visible[1]. La répudiation du ciel pour la terre, l'adoration du monde remplaçant l'adoration de son auteur, la créature mise à la place du Créateur, voilà l'idolâtrie[2]. Une fois que le sentiment du divin ne s'est plus appliqué à son objet véritable, il s'est répandu indistinctement sur les êtres créés et il n'y a plus eu de limite à la multiplication des dieux. L'homme commence par adorer les astres qui ne sont après tout que les organes du temps, et il finit par diviniser les bœufs et les chats. « C'est ainsi, s'écrie éloquemment Clément, que vous avez fait du ciel un théâtre, et des choses saintes une comédie honteuse dans laquelle vous avez donné à vos divinités le masque des démons[3]. Tais-toi, Homère, tes beaux chants respirent l'adultère. Il entre dans le cœur par tous les sens[4]. »

Retracer ainsi les origines et les effets de l'idolâtrie c'est lui opposer la meilleure des réfutations. Il était digne du grand esprit de Clément de discerner au milieu de cette fange du paganisme l'étincelle de vie supérieure qu'il recouvre. « Il y a en vous, païens, dit-il, quelque pressentiment de la puissance divine[5]. » L'idolâtre a lui-même le sentiment du néant de sa religion. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à le voir au pied des autels. Les cheveux négligés, les vêtements

1 Ὄψει μόνῃ πεπιστευκότες. (*Protrept.*, II, 26.)
2 Καταλιπόντες τὸν οὐρανὸν τὴν γην τετιμήκατε. (*Id.*, IV, 56.)
3 Σκηνὴν πεποιήκατε τὸν οὐρανόν. (*Id.*, IV, 58.)
4 *Id.*, IV, 59.
5 Πρόνοια δέ τις περὶ ἡμὰς καταφαίνεται δυνάμεως θεϊκῆς. (*Id.*, X, 103.)

déchirés, pâle, hagard, tous ses traits respirent une sombre tristesse. « Ne dirait-on pas qu'il mène deuil sur ses dieux au lieu de célébrer leur culte[1]? Secoue ta chaîne, malheureux captif, tu es dans une prison, ou pour mieux dire dans un tombeau, et pourtant le ciel miséricordieux t'est ouvert. » Il est donc démontré que le paganisme est incapable de consoler l'homme et de répondre aux besoins profonds de sa nature, qui est faite pour Dieu. Clément arrivera à la même conclusion dans sa discussion contre la philosophie ancienne qu'il entame avec une vigueur égale.

S'il est disposé à lui concéder tout ce qui lui revient légitimement, il ne veut pas néanmoins laisser ses représentants en proie à d'orgueilleuses illusions. La philosophie, toutes les fois qu'elle se pose comme la rivale du christianisme, devient l'ennemie de la vérité; il importe donc avant tout de dissiper son prestige. Clément s'élève d'abord au-dessus de toutes les écoles particulières et s'attaque à la philosophie grecque prise en soi, abstraction faite des systèmes particuliers. Ce n'est pas qu'il se plaise à ces exécutions sommaires par trop commodes, qui sont injustes et aveugles comme la passion. Plus tard il distinguera entre les diverses écoles, et fera la part de chacune; il se montrera plein de respect et de sympathie pour les maîtres illustres qui ont entrevu le monde invisible. Il

[1] Οὗτοί μοι δοκοῦσι πενθεῖν, οὐ θρησκεύειν τοὺς θεούς. (*Protrept.*, X. 91.)

recueillera pieusement les parcelles de vérité qui se sont mêlées à leurs erreurs, mais il ne saurait admettre sans renier sa foi, qu'aucun d'eux ait pu par lui-même découvrir la vérité entière. Son premier devoir est de les convaincre tous ensemble d'impuissance. Les diverses écoles de l'antiquité, malgré les différences que l'on peut signaler entre elles, ont certains traits communs qu'il importe de relever pour établir la nécessité d'une révélation. Clément n'indique nulle part clairement ces traits distinctifs de la philosophie grecque, mais il les avait évidemment en vue dans les belles pages qu'il a consacrées à l'enseignement de Jésus-Christ; car ce qu'il relève surtout dans la méthode du Maître divin, c'est ce qui est en opposition directe avec les méthodes favorites de la sagesse antique. Celle-ci se trouve ainsi implicitement critiquée dans l'hommage que l'apologiste rend à l'Evangile. Le premier caractère de l'enseignement du Christ, d'après Clément, est de s'élever au-dessus de la pure théorie, de tendre avant tout à la pratique; son dessein est d'orner l'âme de vertu avant de l'orner de science et d'y faire couler un baume salutaire[1]. Aucun des lecteurs du *Pédagogue* n'ignorait que la philosophie antique n'avait jamais su distinguer la science de la morale, qu'elle les avait sans cesse confondues et qu'elle avait identifié le mal à l'erreur. Ses clartés étaient froides, sa lumière ne portait pas la vie avec elle, elle ne changeait pas ceux qu'elle persuadait

[1] Πρακτικὸς, οὐ μεθοδικός. (Clément, *Pædag.*, I, 1.)

et permettait à un Alcibiade d'appartenir à l'école d'un Socrate. Le Verbe, continue Clément, ne cherche pas seulement à nous améliorer, mais encore à nous guérir, car l'homme est malade. Tant qu'il n'a pas été guéri à quoi lui servirait la science? Il a besoin bien plutôt d'un médecin que d'un maître. Or, jusqu'à l'avénement du Verbe, personne au sein du paganisme ne s'est occupé de le délivrer de ses maux[1]. Il était semblable au paralytique couché sur son lit, ou plutôt il était comme Lazare enseveli dans un tombeau. Il fallait, avant de l'instruire, le relever et le ressusciter. Or c'est le Verbe seul qui lui a dit : « Lève-toi[2]! » Sous ce second rapport, sa méthode s'élève bien haut au-dessus de la philosophie antique.

Il n'était pas nécessaire d'entrer dans de longs développements pour faire ressortir une troisième différence entre les deux enseignements; la divine simplicité du christianisme, qui le rend accessible à tous les degrés de culture, rappelait par le contraste le fier aristocratisme de la sagesse païenne, Platon avait fait graver sur la porte de son école : *Nul n'entre ici s'il n'est géomètre;* en d'autres termes, nul n'entre ici s'il n'est déjà savant, s'il n'appartient aux classes lettrées; nous ne parlons que pour les esprits fins et polis et non pas pour l'homme inculte. — Quelle distance entre cet ésotérisme orgueilleux et l'enseignement du Christ qui sait se faire tout à tous et qui consent même à adoucir

[1] Λόγος δὲ μόνος ἐστὶν ἀνθρωπίνων ἰατρὸς ἀῤῥωστημάτων. (*Pædag.*, I, c. II, § 6.)

[2] Λάζαρε, εἶπεν, ἔξοθι. (*Id.*, I, c. II, § 6.)

ses clartés trop vives pour les yeux peu habitués à l'éclat de la vérité. « Ainsi, nous dit Clément, la divine philosophie de l'Evangile est aussi bien destinée à la femme qu'à l'homme[1]. » L'une des plus grandes lacunes de la philosophie grecque nous est indiquée dans ces mots : elle avait laissé en dehors de son influence la moitié du genre humain, celle qui joue un si grand rôle dans le développement des âmes ; elle avait dédaigné les épouses et les mères. La femme était demeurée dans l'ombre du gynécée comme un être inférieur. Toutes les fois qu'elle en avait été tirée, c'était au prix de sa chasteté ; la culture intellectuelle pour elle avait été inséparable de la corruption morale. Elle n'avait pas d'autre alternative que d'être une matrone ignorante ou une Aspasie. Le christianisme l'a relevée de cette ignominie, il nous a appris que l'homme et la femme avaient le même Dieu, le même maître : c'est qu'en réalité le Verbe est plus qu'un simple maître, c'est un berger. « Or les brebis ne peuvent se passer du berger[2]. » Ailleurs Clément a admirablement présenté ce caractère charitable de l'enseignement du Christ qui le distingue de tout autre. « Que veut le Verbe divin, dit-il, dans son Discours aux Grecs, que veut-il dans son chant sacré sinon ouvrir les yeux des aveugles et l'oreille des sourds, redresser la marche de celui qui boite et ramener l'homme égaré dans le sentier de la justice, mettre fin à la corruption, vaincre la

[1] Ἀμφοῖν ὁ θεὸς εἷς, εἷς δὲ ὁ παιδαγωγὸς, μία σωφροσύνη. (*Pædag.*, I, c. IV, § 10.)
[2] Ἄνευ δὲ ποιμένος οὔτε πρόβατα. (*Id.*, I, c. IV, § 11.)

mort et ramener les enfants à leur père apaisé ? Il est le miséricordieux révélateur de Dieu. Il est ému de pitié envers nous, il nous instruit, il nous excite, il nous redresse, il nous sauve. Tandis que l'esprit de mensonge se nourrit de la perdition humaine, la vérité, semblable à l'abeille qui ne flétrit rien de ce qu'elle touche, se réjouit de notre salut [1]. Le Sauveur, pour sauver l'homme, emploie tous les accents et varie à l'infini son langage. Tantôt il menace et il avertit, tantôt il s'indigne, tantôt sa pitié se répand sur nous avec ses larmes [2]. « Nous voilà bien loin de cette sagesse sans entrailles qui, drapée orgueilleusement dans son manteau, aurait cru déroger en manifestant la moindre douleur compatissante. La grande objection faite par Clément à la philosophie antique revient donc à dire qu'elle ne sort jamais de la région froide des idées, et qu'elle n'est après tout qu'une impuissante théorie qui ne saurait ni guérir, ni sauver.

Il ne se contente pas d'une polémique indirecte, il la prend à partie ouvertement, mais il porte dans sa discussion autant de largeur et d'impartialité que de vigueur. Il distingue avant tout entre les sophistes et les vrais philosophes. Le portrait qu'il a tracé des premiers est incomparable. Il nous les montre pleins d'eux-mêmes, infatigables à débiter leurs mensonges, passant leur vie à des distinctions subtiles de mots, plus bavards que des cigales, flattant honteuse-

[1] Ἡ δὲ ἀλήθεια ἀγάλλεται σωτηρίας. (*Protrept.*, I, 6.)
[2] Θρηνῶν ἐλεεῖ. (*Id.*, I, 8.)

ment les oreilles de leurs auditeurs, et répandant un vrai fleuve de paroles inutiles[1]. L'art des sophistes, si cher à la Grèce, est un vain prestige qui assimile le mensonge à la vérité. C'est un jeu frivole enseigné par d'éloquents séducteurs qui s'emparent de l'esprit des hommes par la ruse. Ce sont eux, dit l'Ecriture, qui enlèvent du métier la trame du tisserand, mais ils n'en ourdissent rien[2].

Passant de la sophistique à la philosophie sérieuse, Clément met hors de cause les trop nombreux systèmes qui reposent sur le matérialisme. Combien de fois la sagesse antique n'a-t-elle pas déifié la matière par l'organe de quelques-uns de ses représentants les plus éminents[3]! Thalès a vu le premier principe dans l'eau, Anaximène dans l'air, Héraclite dans le feu; d'autres ont déifié les quatre éléments. « Une sagesse insensée a conduit ces philosophes à l'athéisme, car ce sont des adorateurs de la matière. Peu importe qu'ils n'aient adoré ni le bois, ni la pierre, s'ils ont divinisé la terre qui produit le bois et la pierre. Peu importe qu'ils n'aient pas adoré Neptune, s'ils ont déifié l'eau[4]. » Ces maîtres illustres, dont la Grèce a été si fière, n'ont fait qu'y transporter les fables des mages adorateurs du feu. Incapables de remonter jusqu'au véritable auteur de toutes choses, ils se sont arrêtés à ces éléments faibles et indignes. Parmi les philosophes matérialistes, Clément cite en première ligne les stoïciens, qui ont

[1] *Stromates*, I, c. III, 22. [2] *Id.*, c. VIII, 39-41.
[3] Φιλοσοφίαν αὐτὴν ἀνειδωλοποιοῦσαν τὴν ὕλην. (*Protrept.*, V, 64.)
[4] *Id.*

déshonoré la philosophie en mêlant la divinité à la matière, et les péripatéticiens qui assimilent le Dieu suprême à l'âme de l'univers et le confondent ainsi avec le monde. Quant aux épicuriens, il ne s'abaisse pas à les réfuter; il les flétrit d'un mot : leur doctrine est l'impiété même [1]. Ces écoles matérialistes ont déchaîné les honteuses superstitions de l'astrologie dont le crédit grandit tous les jours [2].

La révélation l'emporte sur la philosophie en deux points essentiels : d'une part, elle n'est pas comme la sagesse humaine renfermée entre d'étroites limites nationales, elle ne s'arrête pas aux frontières d'un pays; de l'autre, elle affronte la persécution et en sort victorieuse. Le premier magistrat qui cherchera à entraver la philosophie grecque, la fera disparaître, tandis que notre doctrine, attaquée dès ses origines par les rois, les tyrans, les proconsuls, les gouverneurs, par leurs satellites et par tout un peuple stupide qui lui fait la guerre et voudrait l'extirper, grandit de plus en plus. Elle n'est pas faite pour mourir comme un enseignement d'homme, et elle ne se flétrit pas comme ce qui est dépourvu de vigueur, tant le don de Dieu est riche en puissance [3].

Pour mieux humilier l'orgueil philosophique, Clément compare la haute culture hellénique à la religion de ces Juifs méprisés que l'on considérait comme le dernier des peuples et qui n'ont obtenu que la notoriété du mépris. Il établit son infériorité ou sa dépen-

[1] *Protrept.*, V, 66. [2] *Id.*, VI, 66. [3] *Strom.*, VI, c. XVII, 167.

dance vis-à-vis du mosaïsme. Il va plus loin; il affirme qu'elle doit en définitive aux peuples barbares, non-seulement les vérités les plus importantes qu'elle a conservées, mais encore l'invention des arts qui l'ont embellie. C'est à un sol étranger que la Grèce a emprunté les semences qui ont produit sa brillante civilisation [1]. Il profite habilement des aveux de Platon et des voyages de Pythagore [2], puis il prouve longuement que les nations auxquelles on a jeté si longtemps le nom injurieux de barbares ont précédé de plusieurs siècles la Grèce dans le développement supérieur de la pensée et il met les Juifs en première ligne. Après avoir établi l'antiquité des livres sacrés des Hébreux, il trace un portrait grandiose de Moïse, et peu s'en faut qu'il ne fasse de Platon son disciple. Les mythes religieux de la Grèce lui semblent une dérivation lointaine des récits sacrés. Evidemment Clément, dans cette portion de son Apologie, se laisse entraîner au delà de sa propre pensée. Nous verrons bientôt que les principes fondamentaux de son système ne lui permettaient pas d'attribuer au judaïsme tous les éléments de vérité renfermés dans la haute culture de la Grèce. S'il s'était borné à soutenir qu'il y a eu plus de communications qu'on ne le croirait au premier abord entre les deux peuples, ou s'il avait seulement établi la supériorité de la révélation sur la libre recherche, son argumentation aurait été irréprochable,

[1] *Strom.*, I, c. xv.

[2] Πλάτων οὐκ ἀρνεῖται τὰ κάλλιστα εἰς φιλοσοφίαν παρὰ τῶν βαρβάρων ἐμπορεύεσθαι. (*Id.*, I, c. xv, § 66.)

mais il a eu le tort de se jeter tout entier d'un seul côté et d'oublier pour un moment les données essentielles de sa propre doctrine. Au reste, s'il est sévère pour la philosophie, il ne tombe pas dans l'injustice. Il reconnaît sa grandeur, il admet qu'elle aussi a eu sa mission dans le salut de l'humanité. Platon n'a pas d'admirateur plus fervent ni plus éclairé que Clément. Mais pour saisir sa vraie pensée sur la mission providentielle de la philosophie, il nous faut considérer ses vues générales sur la nature humaine. Ce sera passer de la partie négative de son apologie du christianisme à la partie positive, de beaucoup la plus riche et la plus féconde [1].

Clément, comme Justin, part de la conviction profonde qu'il y a, malgré la chute, une relation essentielle entre l'homme et Dieu. Ce n'est pas qu'il admette une assimilation profane entre la créature et le Créateur. Il maintient haut élevée la barrière qui sépare l'être

[1] Pour cette partie de l'Apologie de Clément nous citerons, après les ouvrages déjà mentionnés par nous, le livre de M. l'abbé Cognat, intitulé : *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*. Paris, 1859. On y trouve une analyse du système de Clément assez complète, bien que trop surchargée d'éléments scolastiques ; ce défaut vient d'une préoccupation immodérée des querelles ecclésiastiques du moment actuel et en particulier de la discussion entre les traditionnalistes et leurs adversaires. Nous reprochons aussi au savant auteur d'avoir méconnu la vraie pensée de Clément, en prétendant que le grand docteur alexandrin n'admet un rapport essentiel entre l'âme et le christianisme que pour les vérités qui ne dépassent pas l'ordre naturel. L'exposition que nous allons donner de l'Apologie de Clément contient une réfutation suffisante de cette assertion. Au reste, nous rendons pleine justice à la science et au talent de l'honorable écrivain, qui a noblement combattu, comme on le sait, dans les rangs du libéralisme catholique.

créé de l'être absolu, et il prend ses précautions contre tout malentendu panthéiste. D'après lui, il y aurait de l'impiété à s'imaginer que les choses se passent en Dieu comme en nous et qu'il est soumis aux fluctuations de notre nature changeante. Il n'est pas possible de mesurer la distance entre nous et lui; elle est infinie. Ce serait folie que de prétendre que nous sommes de la même substance : nous ne sommes ni une émanation, ni une portion de son être; il nous a appelés à la vie par un effet de sa volonté, et c'est de sa miséricorde que nous tenons notre nature supérieure. Le divin en nous n'est donc pas un écoulement nécessaire de l'essence divine, il est communiqué par un acte de libre création; c'est un don de l'amour infini, mais pour être ainsi communiqué par une grâce spéciale, il n'en est pas moins un privilége inaliénable chez l'homme. En réalité, ce don constitue le caractère propre de la créature morale [1].

Le grand organe du divin est le Verbe. Il a manifesté Dieu, non-seulement dans la révélation, mais déjà dans la création. La vie morale de l'homme est un

[1] *Strom.*, II, c. XVII, 74, 75. C'est dans ce sens que nous interprétons ce texte difficile. A une première lecture, il semble que l'auteur refuse à l'homme toute parenté divine. Mais un examen plus attentif démontre que Clément veut seulement écarter l'idée panthéiste d'une identité d'essence entre les créatures et le Dieu créateur, comme cela ressort clairement du passage où il établit que nous ne sommes pas les éléments constitutifs de la Divinité (μήτε μορίων ὄντων αὐτοῦ. *Strom.*, II, c. XVII, 75.) Il a certainement formulé sa pensée, dans le passage dont nous nous occupons, en termes trop tranchants. Il faut l'expliquer et la tempérer par les données générales de son système. On voit clairement qu'il a voulu uniquement opposer la théorie de la libre création à la théorie de l'émanation. « Nous sommes, dit-il, l'œuvre de la liberté divine. » (Μόνῳ τῷ ἔργον εἶναι τοῦ θελήματος αὐτοῦ.)

rayonnement de la lumière incréée. Clément donne à ces pensées une forme originale et poétique, bien que trop surchargée d'allusions érudites, dans le commencement de son discours aux Grecs. Il compare l'action du Verbe sur les passions humaines domptées par lui à celle d'Orphée sur les animaux sauvages, qui s'adoucissaient aux accents harmonieux de sa voix. Venu d'un monde supérieur, le Fils de Dieu a fait entendre à la terre un chant nouveau qui a ravi, en les apaisant, tous ceux qui l'ont écouté. Toutefois, la révélation évangélique n'était pas le premier hymne du Verbe[1]. « En établissant la belle ordonnance de l'univers et en mettant d'accord tous ses éléments, il en a tiré une symphonie mélodieuse et a fait du monde entier une vaste harmonie[2]. C'est un chant immortel, c'est le concert des êtres, où tout s'accorde harmonieusement : la fin répond au milieu, et le milieu répond au commencement. Cette musique de l'univers n'est pas réglée sur le rhythme orphique, mais sur le rhythme établi par Dieu, le même d'après lequel David modulait ses psaumes[3]. La création et la révélation s'entrerépondent à la gloire de leur auteur. Mais dans ce concert de la création la lyre préférée du Verbe, celle qu'il se plaît à faire vibrer sous ses mains, n'est pas le monde inanimé et insensible, c'est l'homme; chez lui l'accord résulte de l'union entre son âme et son corps.

[1] *Protrept.*, I, 2.

[2] Ἵνα δὴ ὅλος ὁ κόσμος αὐτῷ ἁρμονία γένηται. (*Id.*, I, 5.)

[3] Ἡρμόσατο τὸ πᾶν, οὐ κατὰ τὴν θράκιον μουσικὴν, κατὰ δὲ τὴν πάτριον τοῦ θεοῦ βούλησιν, ἣν ἐζήλωσε Δαβίδ. (*Id.*, I, 5.)

Harmonisé par l'Esprit-Saint, son être psalmodie à Dieu [1]; il est sans contredit l'instrument le plus noble touché par le Verbe, « car il est la harpe du temple de l'univers. » Clément reconnaît que cette harpe a été en partie brisée, qu'elle a perdu ses cordes les plus belles, ou du moins que celles-ci se sont détendues. Il est aussi explicite que possible sur la déchéance. L'homme peut, à bien des égards, être comparé aux derniers des animaux; l'ignorance et l'insensibilité l'ont rendu trop souvent semblable à la pierre [2], et néanmoins le divin Orphée n'a eu qu'à faire entendre sa voix pour accomplir réellement les miracles faussement attribués au héros fabuleux de la légende grecque. L'homme était un aveugle, un sourd, ou, pour mieux dire, il était comme un mort enseveli; mais il n'eut pas plutôt entendu ce chant céleste, qu'il s'agita dans son tombeau, et qu'il se releva [3]. Le charme maudit était rompu. Ce chant de la résurrection était sans doute d'une incomparable beauté. La vérité, rayonnante de clartés, est descendue du ciel sur la montagne sainte, au milieu du chœur des prophètes. Elle a fait entendre une harmonie d'une suavité inconnue à la terre et vraiment divine; elle était toute pénétrée de douceur et de persuasion pour guérir les âmes [4]. Néanmoins le Verbe n'eût point agi sur le cœur de l'homme, si celui-ci eût été tout à fait mort, si

[1] Ἁγίῳ πνεύματι ἁρμοσάμενος, ψάλλει τῷ θεῷ. (*Protrept.* I, 5.)
[2] *Id.*, I, 3, 4.
[3] *Id.*, I, 7.
[4] Γλυκύ τι καὶ ἀληθινὸν φάρμακον πειθοῦς ἐγκέκραται τῷ ᾄσματι. (*Id.*, I, 2.)

quelque étincelle de vie n'avait couvé sous la poussière de son tombeau. La voix la plus belle se serait perdue dans le vide, si elle n'avait pu réveiller un écho dans l'âme déchue. Clément, qui nous a montré dans l'homme une harpe divine, faite primitivement pour psalmodier à son Créateur, admet par là même qu'il y a une harmonie indestructible entre sa vraie nature et Dieu. L'âme humaine et la révélation sont deux lyres destinées à s'accorder; elles vibrent l'une et l'autre sous la main du Verbe, qui veut régler la première sur la seconde, et le but de l'apologie du christianisme est précisément d'obtenir cet accord en en montrant tout d'abord la possibilité.

Nous retrouvons ailleurs les mêmes idées dégagées de ces images éclatantes et formulées avec plus de précision. « C'est le Verbe, lisons-nous dans le *Pédagogue*, qui a établi l'ordre du monde et du ciel, qui a réglé les révolutions du soleil et des astres dans l'intérêt de l'homme; c'est sur ce dernier qu'il a concentré tous ses soins. Le considérant comme son œuvre principale, il lui a donné la sagesse et la prudence pour gouverner son âme, et a imprimé à son corps la beauté et la symétrie. Il lui a comme insufflé la règle du bien pour diriger ses actes [1]. » Ainsi la raison et la conscience sont une émanation du Verbe ou plutôt une communication de sa nature à l'homme. La vie supérieure, la vie de l'esprit procède du souffle divin qui l'anime. Comment contester le lien tout particulier qui nous unit à Dieu,

[1] Τὸ εὔτακτον ἐνέπνευσε. (*Pædag.*, I, c. II, § 6.)

quand on voit le Créateur se borner à appeler les autres êtres à l'existence, tandis qu'il façonne de ses mains celui qu'il veut faire à son image et auquel il communique une essence qui n'appartient qu'à lui [1]? Il a créé le monde pour l'homme, parce qu'il y avait en celui-ci quelque chose qui le lui rendait aimable, et ce quelque chose était une émanation de lui-même [2]. La nature humaine est en soi l'objet de sa prédilection.

Clément pousse jusqu'à leurs dernières conséquences ces grandes vues sur la nature humaine, mais sans tomber dans l'exagération. S'il est vrai que l'homme se distingue des autres êtres par ce qu'il a de divin, par ce que le Verbe lui a communiqué de sa propre essence, il est évident que l'humain véritable se confond avec le divin; plus l'homme développera en lui la vie supérieure qu'il tient de la Parole éternelle, plus il sera réellement homme, c'est-à-dire la créature privilégiée du Tout-Puissant. Aussi, violer la loi morale, pour lui, ce n'est pas seulement offenser le Verbe qui l'a gravée en lui et qui vit en elle [3], c'est encore dégrader sa propre nature; il sort de l'humanité en rompant le lien qui l'unit à Dieu, et il tombe dans la bestialité. « Celui, dit Clément, qui pèche contre la raison divine ou le Verbe n'est plus un être rationnel; c'est un animal dépourvu de raison, esclave

[1] Τι αὐτῷ ἴδιον ἐνεφύσησεν. (*Pædag.*, III, § 9.)
[2] Καὶ τὸ φίλτρον ἔνδον ἐστίν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τοῦθ' ὅπερ ἐμφύσημα λέγεται θεοῦ. (*Id.* I, c. III, § 7.)
[3] *Id.*, I, c. XIII, § 101.

de ses désirs[1]. » Il résulte de tous ces développements que, bien loin qu'il y ait opposition entre la nature véritable et la révélation, il y a entre elles un accord primordial et essentiel. Désormais Clément pourra établir sans difficulté que la religion la plus divine est aussi la plus humaine.

L'apologiste ne se contente pas de poser en principe l'accord entre l'homme et le Verbe. Il cherche à démontrer que l'homme, dans sa condition actuelle, est fait pour le Verbe tel qu'il s'est manifesté historiquement dans le christianisme, et c'est ici que commence son apologie proprement dite de la religion nouvelle. En effet s'il est prouvé que la révélation satisfait le cœur et la pensée, les titres qui la recommandent à notre confiance doivent paraître suffisants, et il n'y a plus qu'à l'accepter. Toute certitude repose en définitive sur un rapport de l'âme ou de l'esprit avec l'ordre de vérité que nous devons nous assimiler. Tant que ce rapport n'a pas été établi, il peut y avoir soumission aveugle, adhésion forcée; il n'y a pas conviction, la preuve n'a pas été fournie. Or ce qui n'est pas prouvé est pour l'esprit comme s'il n'existait pas. Telles sont les lois générales de la certitude. Clément les accepte intégralement; il ne demande aucun privilége, aucune immunité, parce qu'il sait bien que tout ce qu'il croirait avoir gagné serait en définitive perdu. Il prétend établir que la certitude du chrétien est une

[1] Οὐ γάρ ἐστι λογικὸς ἔτι ὁ παρὰ λόγον ἁμαρτάνων, θηρίον δὲ ἄλογον. (*Pædag.*, I, c. XIII, § 101.)

certitude de bon aloi, obtenue par des moyens légitimes et conformes aux lois inaliénables qui régissent le monde de l'esprit. Il n'y parviendra pas sans peine, car il doit lutter comme tout défenseur du christianisme contre des préventions enracinées. En effet les représentants de la philosophie purement humaine prennent en pitié les disciples du Christ. Ils établissent une opposition radicale entre la raison et la foi, comme si la première était toujours éclairée et la seconde toujours aveugle. A les entendre, la raison s'est enfermée dans leurs écoles; on la chercherait en vain en dehors de leurs systèmes, et la croyance des chrétiens est l'irrationnel pur. De telles appréciations reposent en définitive sur de vains préjugés. C'est ce que Clément va montrer en traitant la grande question des rapports de la raison et de la foi, avec une profondeur et une puissance d'argumentation qui n'ont pas encore été dépassées. La hardiesse de sa méthode apologétique l'a même souvent empêché d'être compris.

Tout d'abord il écarte l'idée que le christianisme sacrifie la raison à la foi; ce sont, d'après lui, deux modes de connaissance qui se complètent mutuellement et qui sont légitimes et indispensables chacun dans sa sphère. L'intelligence est un don de Dieu dont nous devons faire un emploi normal[1]. La raison livrée à elle-même ne communique pas la substance de la vérité, ces premiers principes qui constituent l'objet

[1] Τὴν σύνεσιν θεόπεμπτον. (*Strom.*, V, c. VIII, § 62.)

essentiel de la religion. C'est par une méthode à la fois plus élevée et plus rapide que toutes celles qu'elle nous enseigne que l'on s'élève jusqu'à ces principes, mais la raison n'en est pas moins nécessaire pour nous apprendre à remonter des conséquences aux prémisses ou pour redescendre des prémisses aux dernières conclusions; elle seule déroule sous nos yeux toute la chaîne serrée du raisonnement. C'est elle aussi qui nous fait distinguer les analogies et les différences des choses jusque dans leurs plus fines nuances, qui nous empêche de laisser flotter le langage dans l'indétermination des termes, si dangereuse et si fertile en erreurs, même quand il s'agit des textes sacrés[1]. La dialectique, cette législatrice du monde des idées, prête le secours le plus précieux au chrétien. Après tout, la parole est un acte et il importe que cet acte soit conforme au bien et à la raison[2]. La dialectique ainsi comprise est comme la morale du langage, mais son rôle est plus élevé encore; sous le mot elle discerne la pensée et nous apprend à remonter du particulier au général, à grouper et à distinguer les idées[3]. Cette noble science est comme un rempart qui arrête les sophistes et les empêche de fouler aux pieds la vérité[4]. Aussi est-il très nécessaire que celui qui veut soutenir la cause de Dieu soit versé dans les

[1] *Strom.*, VI, c. x, § 82.
[2] Οὐχὶ καὶ τὸ λέγειν ἔργον ἐστί; (*Id.*, I, c. ix, § 45.)
[3] *Id.*, I, c. ix, § 44.
[4] Οἷον θριγκός ἐστι διαλεκτική ὡς μὴ καταπατεῖσθαι πρὸς τῶν σοφιστῶν τὴν ἀλήθειαν. (*Id.*, VI, c. x, § 81.)

études philosophiques. Toutes les sciences humaines peuvent lui apporter leur tribut; il doit emprunter à chacune d'elles des armes pour la défense de sa cause et les considérer comme des puissances auxiliaires qu'il peut enrôler sous son étendard[1]. Cette largeur d'esprit ne laissait pas que d'inquiéter les chrétiens timorés, qui auraient voulu creuser un abîme entre le christianisme et la culture antique. Clément, en développant ces grandes pensées, entendait le murmure du parti obscurantiste, toujours si disposé à condamner ce qu'il ne peut comprendre. On sent à la vivacité de sa parole qu'il a été irrité par la clameur des ignorants orgueilleux, enclins dans tous les temps à maudire une science à laquelle ils ne peuvent s'élever et qui les offense comme une supériorité incommunicable. « Il est des hommes, dit ironiquement Clément, si admirablement doués qu'ils pensent qu'ils n'ont que faire de la philosophie, de la dialectique, ou même de l'étude de la nature, mais qu'il faut se contenter de la foi pure et simple[2]. » Mépriser ainsi la science, c'est prétendre cueillir le fruit de la vigne sans se donner la peine de la cultiver. La science humaine ne plante pas la vigne céleste; ce n'est pas à elle que nous devons le cep où nous puisons la sève et la vie; toutefois elle contribue à sa fécondité, par une culture assidue[3]. Si l'âme saisit la vérité essentielle en un instant par le sentiment, il ne s'ensuit pas que l'élaboration de la pen-

[1] *Strom.*, VI, c. x, § 82.
[2] Μόνην καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν. (*Id.*, I, c. ix, § 43.)
[3] *Idem.*

sée soit inutile ; de même que l'éducation fait jaillir de notre cœur les étincelles de justice que Dieu y a déposées, de même la science développe tous les trésors de la foi. Si l'on objecte que l'ignorance elle-même peut comprendre l'Evangile, Clément répond noblement que le chrétien ne sait pas seulement vivre dans la pauvreté mais encore dans la richesse[1]. Personne, après tout, ne se passe de dialectique, et ceux qui se donnent emphatiquement le nom d'orthodoxes font de la philosophie sans le savoir toutes les fois qu'ils parlent raisonnablement[2]. En vain s'efforcent-ils de proscrire la culture et les recherches de la pensée en invoquant la simplicité de la foi. Clément répond que Dieu a parlé à l'homme de beaucoup de manières très diverses, et qu'il n'est pas si simple et si facile qu'on le croit d'épuiser les richesses d'une révélation infinie comme son auteur[3]. Les obscurantistes redoutent la philosophie comme les enfants ont peur des fantômes[4]. Ils craignent, disent-ils, qu'elle ne les égare et qu'elle ne leur enlève leur foi. En ce cas ils ne perdent pas grand'-chose. « Si leur foi, je ne dis pas leur connaissance, est de telle nature qu'elle est à la merci d'un artifice de parole, alors qu'ils la perdent[5], car leur lâche crainte montre clairement qu'ils ne possèdent pas la vérité. Celle-ci est invincible ; l'erreur seule se dissipe. Qui-

[1] *Strom.*, I, c. VI, § 31.

[2] Οἱ ὀρθοδόξασται καλούμενοι. (*Id.*, I, c. IX, § 45.)

[3] Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως λαλήσας, οὐχ ἁπλῶς γνωρίζεται. (*Id.*, VI, c. X, § 81.)

[4] Καθάπερ οἱ παῖδες τὰ μορμολύκεια. (*Id.*, VI, c. X, § 80.)

[5] Λυθήτω. (*Id.*, IV, c. X, § 81.)

conque avoue qu'il est chancelant dans sa croyance avoue par là même qu'il n'a ni la pierre de touche du changeur ni le critère de la vérité[1]. » Comment s'assiéra-t-il à cette table où les idées humaines, comme des pièces de monnaies de toute espèce, nous sont présentées, s'il ne peut distinguer entre les vraies et les fausses? Le juste, a dit David, subsistera dans l'éternité. Rien ne l'ébranle; il possède l'héritage incorruptible et il est d'autant plus à l'abri des tromperies du langage qu'il a moins dédaigné la dialectique et qu'il a mieux appris à déjouer sûrement les sophismes.

Ainsi tombe l'opposition prétendue entre la raison et la foi, mais c'est à la condition que la raison se renfermera dans son domaine et qu'elle ne prétendra pas percevoir les premiers principes. La raison ne produit pas la vérité comme un arbre produit son fruit, elle n'est appelée ni à l'inventer ni à la découvrir, mais seulement à la recevoir; elle travaillerait dans le vide si elle ne recevait d'une puissance supérieure les matériaux de ses utiles élaborations. Cette puissance supérieure est la foi. Qu'on ne dise pas que le christianisme, en prenant celle-ci pour point de départ, se place en dehors des conditions d'une doctrine rationnelle, et réclame un aveugle assentiment. Non, il demeure fidèle aux lois universelles de la connaissance. Toute science commence par un acte de foi, c'est-à-dire par l'intuition immédiate des principes premiers sur

[1] *Strom.*, VI, c. x, § 81.

lesquels elle repose; ce n'est pas par la voie lente et sinueuse de la dialectique que l'on arrive aux vérités primordiales; elles s'imposent à l'esprit, et se communiquent à lui. Les axiomes qui sont indiscutables ne sont pas le résultat de la discussion, car celle-ci pourrait défaire ce qu'elle aurait produit. L'évidence en toute chose procède donc d'abord de la foi, car qu'est-ce que la foi si ce n'est précisément cette intuition rapide qui permet de saisir et de percevoir soudainement la vérité?

Les représentants de la science humaine la plus opposée au christianisme sont bien obligés de reconnaître la légitimité d'une telle méthode. Epicure appelait la foi une anticipation de l'esprit, c'est-à-dire un élan spontané de la pensée vers ce qui est évident, ou une vive perception de l'évidence [1]. D'après lui, toute démonstration est impossible, sans cette anticipation du vrai qui précède l'élaboration dialectique. Aristote avait dit dans le même sens que le critère de la vérité est la foi [2]; et le divin Platon déclarait dans le livre des *Lois* que celui-là est heureux qui est rendu dès l'origine participant de la vérité. Cette participation immédiate est d'après lui une méthode vraiment royale [3].

Il ne faut pas croire que la foi nous fasse seulement pénétrer dans le monde spirituel. Quiconque la néglige

[1] Πρόληψιν εἶναι διανοίας τὴν πίστιν. (*Strom.*, II, c. IV, § 16.)
[2] *Id.*, II, c. IV, § 15.
[3] Ἡ τοῦ ἀληθινοῦ βασιλέως ἐπιστήμη βασιλική. (*Id.*, II, c. IV,

ne comprendra pas plus la nature que la grâce. Celui qui ne veut croire qu'à l'expérience sensible ou à la démonstration logique, le doigt placé en quelque sorte sur ce qui se touche et ce qui se palpe, ne voit dans le monde que les éléments les plus grossiers; il confond la matière et l'essence, la création et le Créateur. Le premier principe se dérobe à lui sous la multiplicité des phénomènes, et il en sera ainsi jusqu'à ce que par la foi, c'est-à-dire par l'intuition immédiate, il s'élève au principe simple, universel, qui n'est point attaché à la matière, et qui n'est point la matière elle-même [1]. Il faut donc reconnaître que les causes premières sont au-dessus de la démonstration; la foi seule nous permet de les percevoir dans tous les domaines; se frayant sa voie au milieu des sensations, et s'élèvant bien haut au-dessus de l'opinion, elle se hâte vers la vérité absolue et se repose dans la lumière [2]. Le sentiment ou l'intuition est l'introduction de la science [3].

Si ces principes sont vrais même pour la science du visible, combien ne le seront-ils pas davantage pour la science du divin et de l'invisible? C'est là surtout que le sentiment jouera un rôle capital, et que la foi apparaîtra comme la condition première de toute connaissance. La sagesse humaine, si haut que s'élève son essor, ne peut atteindre Dieu. Le mystère de son être est profond et impénétrable. Il est figuré par

[1] Τὸ ἁπλοῦν ὃ οὔτε σὺν ὕλῃ ἐστίν. (*Strom.*, II, c. IV, § 14.)

[2] Ἡ πίστις δὲ διὰ τῶν αἰσθητῶν ὁδεύσασα πρὸς τὰ ἀψευδῆ σπεύδει. (*Id.*)

[3] Ἡ μὲν αἴσθησις ἐπιβάθρα τῆς ἐπιστήμης. (*Id.*)

cette nuée dans laquelle tonnait sa voix sur le Sinaï. Aussi Moïse s'écriait-il : Montre-toi toi-même à moi! Or le Dieu qui est tellement au-dessus de nous par son essence incréée n'est pas loin de notre cœur par son amour. « Sa divine puissance est toujours près de nous pour se révéler à nous, pour nous bénir et nous enseigner. » Il se communique à l'homme précisément par la foi; cette foi traitée de barbare par les Grecs est une possession immédiate de la vérité, antérieure à toute démonstration; elle est la certitude de la piété, « la substance des choses que nous devons espérer et l'évidence de l'invisible [1]. » Elle ne repose pas sur des preuves matérielles, puisqu'elle est la communication à l'âme de ce qui est immatériel et divin. « Ainsi l'esprit franchissant tous les mondes, toutes les sphères du créé, s'élève à la haute région où réside le roi des mondes; il ne court plus le risque que ses pensées soient emportées à tout vent comme les feuilles mortes ou roulées dans les flots orageux; il est arrivé à l'immuable par une voie immuable elle-même [2]. »

Gardons-nous de penser que l'intuition de la foi soit entièrement passive, et qu'il suffise d'attendre l'illumination divine, sans déployer aucune énergie de volonté. Sans doute le rôle de la grâce est considérable dans le renouvellement de l'homme, c'est Dieu qui a fait et la lumière que nous devons percevoir et l'œil extérieur qui la perçoit. C'est lui qui, connaissant no-

[1] *Strom.*. II, c. II. § 5.
[2] Ὄντως γὰρ ἀτρέπτως πρὸς τὸ ἄτρεπτον ἡ προσαγωγή. (*Id.*, II, -, § 51.)

tre incapacité à saisir l'être véritable, nous a envoyé un maître céleste pour nous révéler ses ineffables mystères. Notre faiblesse est telle que même sous sa direction nous ne voyons qu'imparfaitement. Aussi avons-nous le plus grand besoin de la grâce divine, dont la libéralité est heureusement infinie [1]. Toutefois il n'en demeure pas moins certain que Dieu réclame notre concours et nos efforts. Il accorde le salut éternel à ceux qui travaillent avec lui à développer en eux la connaissance et la sainteté [2]. Nous devons ressembler à cet athlète qui disait à Jupiter : « Si je me suis convenablement préparé au combat, donne-moi la victoire. » La foi, ce premier triomphe du chrétien, n'est obtenue qu'à ce prix, car les cœurs purs seuls verront Dieu.

Clément attribue donc un rôle important à la volonté dans la formation de la certitude religieuse ; la part qu'il fait aux déterminations morales dans la direction de nos croyances est l'un des traits les plus remarquables de son apologie. Le semblable n'étant perçu que par le semblable, l'homme n'arrivera à l'intuition immédiate de Dieu que quand il se sera vraiment rapproché de lui et qu'il aura répudié le mal. « De même que lorsque la terre est stérile, les semailles sont inutiles, de même le meilleur enseignement ne porte aucun fruit sans l'assentiment de celui qui le reçoit. La paille sèche disposée à s'enflammer s'allume à la pre-

[1] Ἠσθένει πρὸς κατάληψιν τῶν ὄντων ἡ ψυχή... μάλιστα χρῄζομεν χάριτος. (*Id.*, V, c. I, § 7.)

[2] Σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσιν. (*Id.*, VII, c. VII, § 48.)

mière étincelle. L'aimant attire le fer à cause de l'affinité qui existe entre eux[1]. » Il s'ensuit que la vérité religieuse ne nous attirera que quand elle agira sur nous comme un aimant sacré. Il faut avoir des oreilles pour entendre et des yeux pour voir. « C'est avec un œil nouveau, avec une oreille nouvelle et un cœur nouveau que les choses nouvelles révélées par le Christ seront vues et entendues[2]. » Le cœur naturel n'en peut rien saisir ; elles sont pour lui comme ces charbons éteints que vomit le sombre nuage dans lequel Dieu s'était enveloppé, selon l'image du prophète; au contraire ces mêmes oracles sont clairs et lumineux pour le croyant[3]. « Le sentier de l'incrédule se courbe, dit l'Ecriture, » pour indiquer que le chemin de l'orgueil ne peut amener à la connaissance.

La foi, comme l'incrédulité, a une cause morale. L'âme ne voit que quand elle veut voir, elle n'entend que quand elle veut entendre. A la base de la croyance est un acte de volonté qui développe l'affinité avec Dieu. Cet acte est possible, non-seulement parce que la grâce divine nous est largement accordée, mais encore parce que, d'après la doctrine de Clément, un germe du Verbe est caché au fond de l'être humain. Nous sommes en désaccord ou en harmonie avec la vérité religieuse dans la mesure où nous l'avons cultivée; le développement plus ou moins grand de l'élé-

[1] Ἡ λίθος ἡ θρυλουμένη ἕλκει τὸν σίδηρον διὰ συγγένειαν. (*Strom.*, II, c. VI, § 26.)

[2] Καινῷ ὀφθαλμῷ, καινῇ ἀκοῇ, καινῇ καρδίᾳ. (*Id.*, II, c. IV, § 15.)

[3] *Id.*, VI, c. XV, § 116.

ment divin en nous dépend de nos déterminations morales. Ce rôle de la liberté se retrouve à tous les degrés de la foi. Celle-ci commence par être une aspiration vers la lumière, un désir de la vérité supérieure. Ce désir suppose un premier acte de volonté. « Le commencement de la sagesse est de vouloir s'attacher à ce qui est utile. Une ferme décision est donc d'un grand poids dans l'acquisition de la vérité [1]. C'est dans ce sens que la foi volontaire est la base de notre salut [2]. » Le vouloir passe avant tout, car les facultés rationnelles ne font que servir la volonté. Tu peux ce que tu veux. La foi et l'obéissance dépendent de nous [3]. Demandez et vous recevrez. Au fond, l'acte de foi est un acte d'obéissance, et il se manifeste tout d'abord par le sérieux de la recherche. Il faut réchauffer au fond de son âme la vivante étincelle qu'on a reçue [4], et se garder d'une vaine curiosité qui ferait que l'esprit se promènerait dans la vérité comme on se promène dans une ville pour en admirer les édifices [5]. Personne ne demande avant tout au soleil une lumière éclatante, on veut de lui premièrement la chaleur et la vie. Ainsi en doit-il être pour nous du soleil de l'âme. Clément assigne une cause morale à tous les genres d'incrédulité : « Vous ne voulez, dit-il

[1] Μεγίστην γὰρ εἰς γνῶσιν ῥοπὴν ἀπερίσπαστος παρέχει προαίρεσις. *Strom.*, II, c. II, § 9.
[2] *Id.*, II, c. II, § 11.
[3] Τὸ πιστεῦσαί τε καὶ πειθαρχῆσαι ἐφ' ἡμῖν. *Id.*, VII, c. III, § 16. Αἱ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι. *Id.*, II, c. XVII, § 77.
[4] *Id.*, VI, c. XVI, § 148.
[5] Ὥσπερ τῶν πόλεων τὰ οἰκοδομήματα. *Id.*, I, c. I, § 6.

aux païens, vous affranchir ni des passions qui sont les maladies de l'âme, ni du péché qui en est la mort éternelle[1]. » On n'arrive donc à la vérité qu'après avoir purifié son âme et avoir pris place parmi ces violents qui ravissent le royaume, non par des raisonnements philosophiques, mais par la répudiation du mal et par la persévérance dans le saint combat du bien[2]. Ainsi se développe la conformité de l'âme avec Dieu ; elle parvient jusqu'à l'amour qui est le comble de la vertu chrétienne, et grâce à cette ressemblance, elle saisit Celui qui est l'amour par excellence[3]. « Dieu est amour; il se donne à ceux qui l'aiment. Il faut s'unir à lui par l'amour divin[4]. » Il en est du temple de la vérité comme de ce temple d'Épidaure, au frontispice duquel on lisait ces mots : *Il faut être pur pour dépasser l'enceinte du sanctuaire.* Tous les degrés de la connaissance sont franchis de la même manière. « L'amour dans l'homme s'unit à l'amour en Dieu, et dans cet amour l'unité parfaite s'établit entre celui qui connaît et celui qui est connu[5]. » Parvenus à ce point, nous avons obtenu la vue de l'esprit par l'esprit[6]. Nous sommes enchaînés par la foi à la vérité comme par le chant d'une syrène sacrée dont nous ne pouvons détacher notre âme[7]. Par la foi nous arrivons à l'intelligence

[1] *Protrept.*, XI. [2] *Strom.*, V, c. III, § 16. [3] *Id.*, V, c. III, § 7.

[4] Χρὴ ἐξοικειοῦσθαι ἡμᾶς αὐτῷ δι' ἀγάπης τῆς θείας. (*Id.*, V, c. I, § 13.)

[5] Ἐνθένδε ἤδε φίλον φίλῳ τὸ γιγνῶσκον τῷ γιγνωσκομένῳ παρίστησιν. (*Id.*, VII, c. X, § 57.)

[6] Τῷ νῷ ὁρᾷ τὰ νοητά. (*Id.*, V, c. III, § 16.)

[7] *Id.*, II, c. II, § 9.

et à la gnose. La théologie chrétienne se dégage de la croyance élémentaire comme un arbre magnifique sort du gland déposé en terre, car la croyance des humbles, bien loin de restreindre l'essor de la pensée, porte celle-ci aux hauteurs radieuses d'où ce monde et l'autre sont contemplés dans leur majestueux ensemble. Nous verrons, quand nous retracerons les idées de Clément sur la théologie proprement dite dans l'exposition de son système dogmatique, que l'humilité du point de départ n'a point gêné le développement hardi de sa pensée. Bien loin d'établir une opposition tranchée entre la raison et la foi, il voit dans l'une et l'autre des procédés différents d'une même énergie intellectuelle et morale, comme le prouve le passage suivant : « La sagesse, dit-il, change de nom selon ses diverses applications [1]. Quand elle remonte aux premières causes elle s'appelle l'intelligence ; elle devient science, quand elle fortifie l'intelligence par la dialectique et elle devient la foi lorsque, concentrée sur la piété, elle atteint le Verbe primordial, sans le voir encore face à face et en demeurant dans les conditions de l'esprit humain. »

Telles sont les bases de cette grande apologie. Il nous faut maintenant descendre des hauteurs de la philosophie religieuse pour considérer de quelle manière Clément, en partant des principes généraux qu'il a posés démontre la vérité du christianisme his-

[1] Πολυμερὴς δὲ οὖσα ἡ φρόνησις μεταβάλλει τὴν προσηγορίαν. (*Strom.*, V, c. XVII, § 155.)

torique. Jusqu'ici, en effet, il a établi la légitimité de la foi en général comme procédé de connaissance, comme moyen d'arriver à la certitude ; il a établi victorieusement que l'intuition morale atteint seule les vérités premières et nous élève, de la basse région des phénomènes et des effets à la haute région des causes et tout d'abord au principe universel de toute existence, qui est Dieu. Mais il ne s'est pas contenté de cette discussion préliminaire, et il s'est efforcé d'établir la vérité de la foi chrétienne proprement dite, en montrant que la vérité perçue par l'intuition morale est en tout point d'accord avec l'Evangile. Il nous reste à savoir comment il s'est acquitté de cette tâche.

Nous sommes assuré d'avance qu'il ne verra pas dans le miracle le premier titre de la révélation à notre confiance. En effet, une telle argumentation serait le renversement de son principe apologétique. Une conviction qui ne serait que le résultat de la constatation d'un certain nombre de prodiges serait obtenue non par la foi, mais par la vue. Il ne faudrait plus parler alors d'une évidence appartenant à un ordre supérieur, et nous n'aurions que faire de l'intuition morale. Ce ne serait plus avec l'œil nouveau et le cœur nouveau que nous percevrions la vérité religieuse; ce serait avec nos sens et notre intelligence, c'est-à-dire avec les organes inférieurs de la connaissance. Nous retomberions du domaine de l'invisible dans le domaine du visible et on ne pourrait plus, avec Clément, définir la foi, *la vue de l'Esprit par l'Esprit*. Nous ne saurions

trop le répéter, la croyance fondée uniquement sur le miracle n'est pas plus religieuse et n'a pas plus de valeur morale que celle qui est fondée sur le raisonnement pur; on peut même dire qu'elle est d'un ordre inférieur, car si la vue de l'intelligence n'est pas encore l'intuition de l'âme, elle en est moins éloignée que la vue des sens à laquelle seule le prodige s'adresse. L'un et l'autre mode de certitude ne dépassent pas la sphère du visible, et l'apôtre Paul n'hésite pas à les mettre sur le même rang dans ces mots : « Les Juifs demandent des miracles et les Grecs cherchent la sagesse[1]. » Au reste nous ne sommes pas réduits sur ce point à des déductions logiques tirées avec plus ou moins de sûreté des principes généraux de l'Apologie de Clément; il a formulé sa pensée avec la précision la plus rigoureuse. « Heureux, dit-il, en rappelant la parole de Jésus-Christ à Thomas, heureux ceux qui n'ont point vu et qui ont cru. Nous sommes ces enfants d'Israël qui se sont soumis, non à cause des miracles, mais parce qu'ils ont entendu la voix de Dieu[2]. » Nous serions tenté de reprocher à Clément d'abonder trop exclusivement dans le sens de la preuve interne. Les principes généraux de son Apologie auraient dû le conduire à faire la part plus large aux autres preuves du christianisme, sans s'écarter en rien de sa méthode. En effet, nous l'avons vu reconnaître la légitimité de la dialectique, quand on réduit son rôle à ordonner et

[1] 1 Cor. I, 12.
[2] Οἱ μὴ διὰ σημείων, δι' ἀκοῆς δὲ εὐπειθεῖς. (*Strom.*, II, c. VI, § 28.)

enchaîner les vérités obtenues par un procédé supérieur. Pourquoi ne pas reconnaître également la compétence de l'observation sensible pour constater les grands faits sur lesquels repose la révélation? Cette révélation est une manifestation de l'amour divin sous une forme historique. La foi seule perçoit par une analogie sacrée le fond intime, l'essence divine qui est cachée sous l'enveloppe du fait, mais le fait a son importance, et, comme il s'est produit dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire dans le monde visible, c'est à l'observation sensible à le constater et à reconnaître son caractère miraculeux. Une apologie qui serait complète répondrait à tout ce qu'il y a de légitime dans la prétention du Juif qui demande des miracles et dans celle du Grec qui réclame un enchaînement logique dans les idées, sans que la grande méthode morale subît la moindre altération. Les faits sont du ressort de la preuve historique, l'ordonnance des idées appartient à la dialectique, tandis que la charité divine qui est l'âme de tout cet ensemble n'est saisie que par le cœur. C'est ainsi que le semblable est toujours perçu par le semblable et que ce principe si fécond se prête aux applications les plus variées. Nous reprochons à Clément d'avoir négligé la preuve historique tirée de la constatation des miracles. Cette lacune qui n'est pas sans gravité, mais qu'il est facile de combler, ne l'a pas empêché selon nous de poser d'une manière victorieuse les vrais et immortels principes de l'apologétique.

La démonstration du christianisme, au nom même

des principes fondamentaux qu'il a posés, est très sommaire et n'exige point un grand appareil dialectique. Une fois qu'il est établi que la vérité religieuse est perçue par la foi, c'est-à-dire par l'intuition immédiate de l'âme, à quoi serviraient les longs raisonnements? Ce serait manquer de logique que d'en trop user, car ce serait pour Clément violer son propre principe et déserter sa méthode. Il ne s'agit donc pas tant de démontrer la vérité que de la montrer, de la proposer à l'âme et à la conscience, en faisant appel à l'élément divin qui est en l'homme et en agissant sur sa volonté. La lumière jaillira en quelque sorte du contact entre le divin qui est en lui, et le divin qui est en dehors et au-dessus de lui; l'évidence résultera du rapprochement de la vérité intérieure, qui est à l'état fragmentaire, avec la vérité complète que l'Evangile lui présente. La certitude religieuse n'est en définitive que l'assentiment du Verbe au Verbe; c'est le Verbe qui se reconnaît lui-même en Jésus-Christ, mais dans sa plénitude et sa gloire. L'apologiste aura donc achevé sa tâche, dès qu'il aura mis en pleine lumière la figure du Rédempteur, dès qu'il aura établi qu'il était bien le désiré des nations, l'objet des aspirations universelles. S'il ressort de son plaidoyer simple et incisif que l'âme humaine, dans ses bons instincts, est faite pour lui et ne trouve qu'en lui la satisfaction de ses désirs les plus purs et les plus élevés, la démonstration sera invincible. Elle paraîtra telle du moins au cœur droit et bien disposé qui, loin d'aimer les ténèbres parce que ses œuvres sont mauvaises et qu'il veut les cacher dans

une profonde obscurité, se plaît dans la lumière. Ainsi la sagesse est justifiée par ses enfants, et ceux-là seuls arrivent à la vérité qui sont de la vérité, ou plutôt qui ont laissé la grâce raviver en eux cette divine parenté. Nous en convenons : il y a là un cercle vicieux, puisque la preuve n'est concluante que pour les hommes qui sont en quelque mesure convaincus d'avance; mais ce cercle vicieux est le christianisme tout entier. Ce n'est pas nous qui reprocherons à Clément de s'y être enfermé avec saint Paul et saint Jean, avec le Christ lui-même.

Il résulte de ces considérations que la tâche principale de l'apologiste consiste à mettre l'homme en face de la vérité; son plaidoyer sera tout simplement une affirmation puissante dont il demandera la confirmation au témoignage spontané et universel de la conscience humaine. Une fois les bases de son Apologie fermement posées, Clément n'a plus que deux choses à faire; il exposera d'abord la révélation, ou, pour mieux dire, il évoquera devant ses contemporains la personne vivante du Christ, puis il établira par l'histoire de l'ancien monde que c'est bien en lui qu'il devait trouver la réalisation de l'idéal religieux vainement poursuivi pendant tant de siècles.

Clément en appelle sans cesse aux saintes Ecritures, pour rendre évidente la vérité divine qu'il propose à l'acceptation des cœurs. Ce n'est pas qu'il cite les adversaires du christianisme à un tribunal dont ils n'ont pas reconnu la compétence; il ne vient pas dire au Grec qui ne croit pas au livre de Dieu : Incline-toi

devant ces pages inspirées. Il ne lui dit pas d'un ton d'oracle : Il est écrit! Il ne cherche pas davantage à lui arracher une soumission implicite en s'appuyant sur le caractère miraculeux des Ecritures, sur la réalisation des prophéties ou sur les prodiges accomplis par les auteurs inspirés : ce serait transporter la certitude de la haute sphère de l'invisible dans le domaine inférieur du visible; ce serait abandonner l'intuition morale, et ne plus faire de la conviction un acte d'obéissance et d'abandon à Dieu. Ces preuves peuvent entraîner l'esprit, et encore n'ont-elles rien de décisif pour lui, grâce à la fertilité de ses sophismes et à la souplesse avec laquelle il se dérobe à l'argumentation. En tout cas, elles n'entraînent pas le cœur; elles produiront parfois une froide conviction; elles n'enfanteront jamais la certitude. On croit à la Bible de la même manière dont on croit au Dieu qui parle par elle; il faut donc saisir par l'intuition morale l'élément divin qui éclate dans ses pages saintes. Telle est bien la pensée de Clément en ce qui concerne la preuve scripturaire. Les premiers principes, il ne se lasse pas de le répéter, sont au-dessus du raisonnement; ils se perçoivent par l'intuition immédiate ou la foi. Or, le premier principe de la vérité religieuse, c'est le Verbe parlant par ses prophètes, ses Evangiles et ses saints apôtres. La parole divine dans l'Ecriture doit donc être mise au rang de ces premiers principes qui sont au-dessus de la démonstration et auxquels on arrive immédiatement; l'âme croit en elle d'élan et d'instinct, comme elle croit au Verbe, dont les livres sacrés expriment les pensées, et font entendre en

quelque sorte la voix bienfaisante[1]. En d'autres termes, les Ecritures ne conduisent pas au Christ, mais le Christ conduit aux Ecritures. C'est parce qu'il parle en elles et que nous reconnaissons son doux accent, qu'elles sont investies pour nous de l'autorité la plus haute et qu'elles deviennent notre critère universel. Celui qui par le sens intime a entendu la voix de Dieu dans ces pages saintes, celui-là croit en elles d'une foi solide et que rien ne peut renverser[2]. Qu'y a-t-il donc à faire pour convaincre l'homme de la divinité des Ecritures? Il n'y a qu'à les ouvrir sous ses yeux; les cœurs purs y verront Dieu. Aucune des citations empruntées par Clément aux livres saints n'est invoquée par lui comme un oracle qui met fin à tout débat avec les incrédules. Il veut, en quelque sorte, essayer la puissance du saint livre sur le cœur de ses adversaires, et il fait retentir à leurs oreilles ces paroles sacrées, « dépourvues de vains ornements, d'une beauté tout intérieure, incapables de nous flatter, mais qui relèvent l'homme étouffé par le péché, guérissent ses maladies d'un seul mot souverain, et le poussent vers le salut qui lui est proposé[3]. » L'apologiste cite avec prédilection les préceptes évangéliques qui élèvent si haut à nos yeux l'idéal moral, parce qu'il est sûr d'avance que la conscience donnera son

[1] Ἔχομεν γὰρ τὴν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας τὸν κύριον διά τε τῶν προφητῶν διά τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων ἀποστόλων. (*Strom.*, VII, c. XVI, § 95.)

[2] Ὁ πιστεύσας τοίνυν ταῖς γραφαῖς ἀπόδειξιν ἀναντίῤῥητον τὴν τοῦ τὰς γραφὰς δεδωρημένου φωνὴν λαμβάνει θεοῦ. (*Id.*, II, c. II, § 9.)

[3] Μίᾳ καὶ τῇ αὐτῇ φωνῇ πολλὰ θεραπεύουσαι. (*Protrept.*, VIII, 77.)

assentiment à des paroles comme celles-ci : « *Aime ton prochain comme toi-même. Quiconque a regardé une femme pour la convoiter a déjà commis adultère.* » Il résume ainsi tout l'enseignement des Ecritures. « Voici ce que dit la bouche du Seigneur, l'Esprit-Saint : « Mon fils, ne né-« glige pas la correction du Seigneur, et ne te laisse pas « abattre lorsqu'il te reprend. » Quel immense amour n'a-t-il pas montré à l'humanité! Le docteur céleste ne vous parle pas comme à des disciples, le Maître ne vous parle pas comme à des serviteurs, le Dieu ne vous parle pas comme à des hommes; c'est un tendre père qui s'adresse à ses enfants..... Moïse disait en entendant parler du Verbe : « Je suis effrayé et tout tremblant, » et vous, en entendant parler le Verbe lui-même, ne tremblerez-vous pas?..... Venez, mes fils, dit-il; si vous ne redevenez enfants et si vous n'êtes renouvelés, vous dit l'Ecriture, vous ne retrouverez pas votre Père véritable[1]. La foi vous servira d'introductrice, l'expérience de guide, et vous serez ainsi placés à l'école de l'Ecriture. Elle s'adresse à ceux qui ont déjà cru quand elle dit : Quel est l'homme qui veut la vie[2]? » C'est donc bien la foi au Verbe qui nous courbe sous le joug sacré des Ecritures. Ce n'est pas l'autorité du livre qui nous amène aux pieds du Christ; mais le livre, tout débordant de la vie du Verbe, nous la communique, quand, par l'intuition morale, nous avons entendu la voix de Dieu dans ses pages inspirées, et que ce premier acte

[1] *Protrept.*, IX, 82.
[2] Ἡ πίστις εἰσάξει, ἡ πεῖρα διδάξει, ἡ γραφὴ παιδαγωγήσει. (*Id.*, IX, 88.)

de foi a été confirmé par l'expérience. Pour parler un langage barbare, mais précis, toute la valeur du contenant vient du contenu, et si Clément est très net dans sa foi à l'inspiration, comme nous le verrons dans l'exposition de sa dogmatique, il ne confond jamais la révélation avec les écrits qui la renferment; il nous reporte sans cesse du livre à la personne vivante du Rédempteur. Tout en revient donc à l'Homme-Dieu, et Clément s'attache à nous le faire connaître directement dans un langage vraiment magnifique.

C'est lui, il nous l'a déjà appris, qui a créé les mondes et qui a formé l'homme à son image. Il est le Fils de Dieu. La perfection, la sainteté, la royauté et la beauté habitent en lui; il règne sur l'univers. Tout a été ordonné par lui selon la volonté du Père, il a fait toute chose avec une puissance infatigable et immense. « Il est partout, il est tout esprit, il est la lumière incréée, il voit tout, il sait tout[1]. » C'est lui qui a voulu sauver le genre humain qu'il avait formé à sa ressemblance; son amour ne se concentre pas sur une partie de l'humanité, à l'exclusion des autres; il l'embrasse tout entière. Il ne mérite le nom de Sauveur que parce qu'il est un Sauveur universel. Jamais on ne le trouvera haïssant aucun homme, c'est pour le salut de tous qu'il a revêtu une chair humaine[2]. Il est venu sur la terre pour être le maître des humbles, le berger des brebis; il n'a qu'un dessein, c'est de nous rame-

[1] Ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῷον, ὅλος ὀφθαλμός. (*Strom.*, VII, c. II, § 5.)
[2] *Id.*, VII, c. II, § 8.

ner à la vérité par la contemplation de Dieu et par l'exemple de la sainteté. Il a pris en main la barre de notre gouvernail pour nous conduire sains et saufs au port céleste[1]. Ainsi nous avons pour pédagogue Jésus le Dieu saint, le maître de l'humanité, l'ami de la nature humaine[2]. Après être apparu à plusieurs reprises aux saints de l'ancienne alliance, il s'est incarné sous la nouvelle, et il fait directement notre éducation; dans sa main est la verge dont parle le prophète, il guérit par ses menaces ceux qu'il n'a pu persuader, et guérit en frappant, quand la menace est insuffisante. Admirez la sollicitude, la sagesse et la puissance du divin Maître. Que cette puissance est calme, lumineuse et secourable[3]. Elle s'est levée comme le soleil sur la terre qu'elle a inondée de ses clartés. Ce n'est pas sans une divine assistance qu'une telle œuvre a été accomplie en si peu de temps par le Verbe, le grand sacrificateur, le miséricordieux auteur du salut, vrai Dieu, égal au roi de l'univers, qui tout méprisé qu'il fut aux yeux de la chair n'en a pas moins été adoré. A peine proclamé, il est devenu l'objet de la foi; il n'a pas été inconnu; sa divinité a éclaté, bien qu'en prenant une chair semblable à la nôtre il ait joué réellement le personnage de l'homme dans le drame du salut[4]; il s'est fait l'athlète sacré, le champion de la créature humaine dans ce redoutable combat. Plus

[1] *Pædag.*, VII, 53, 54.
[2] Αὐτὸς ὁ φιλάνθρωπος θεός ἐστι παιδαγωγός. (*Id.*, I, c. VII, § 56.
[3] *Id.*, I, c. VII, § 61.
[4] Τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο. (*Protrept.*, X, 110.)

rapide que l'aurore, il a fait briller sur tous les hommes, selon le dessein de son père, la connaissance divine. Il a montré par son enseignement et sa vie d'où il venait et ce qu'il était. Il est le médiateur, le réconciliateur, le Verbe sauveur, la source de la vie et de la paix, épanchée sur toute la surface de la terre, et de laquelle, pour tout dire en un mot, a jailli l'existence universelle, l'océan de tous les biens[1]. Rappelant ailleurs la rédemption accomplie par Jésus-Christ, Clément s'écrie : « Chose admirable! il a affranchi l'homme séduit par la volupté et enchaîné par la corruption. O mystère sublime! Dieu succombe, l'homme se relève et l'hôte déchu du paradis reçoit en récompense un bien supérieur, le ciel même. Ce Verbe qui nous a éclairés est plus précieux que l'or et les pierreries, plus doux que le miel. N'est-ce pas lui qui a rendu la lumière à notre intelligence obscurcie et qui a aiguisé en quelque sorte le regard de notre âme[2]. S'il ne s'était levé sur nous comme le soleil, en l'absence duquel la nuit règne au ciel malgré tous les autres astres; si nous ne l'avions connu et s'il ne nous avait illuminés, nous aurions été semblables à ces oiseaux des ténèbres qui se nourrissent et s'engraissent en quelque sorte de la mort. Allons vers la lumière; c'est aller vers Dieu. Allons vers la lumière et devenons les disciples du Christ. Il a dit à son Père : « J'annoncerai ton nom à mes frères et je te célébrerai dans l'assemblée. » Entonne ton

[1] Πηγὴ ζωοποιὸς, δι' ὃν τὰ πάντα ἤδυς πέλαγος γέγονεν ἀγαθῶν. (*Protrept.*, X, 110.)
[2] Τὰ φωσφόρα τῆς ψυχῆς ἀποξύνας ὄμματα. (*Id.*, XI, 113.)

hymne, ô Verbe, et apprends-nous à connaître ton Père. Ton enseignement me sauvera et ton chant me montrera que jusqu'ici je me suis égaré en cherchant mon Dieu. Quand tu m'auras éclairé et que par toi j'aurai retrouvé mon père, je partagerai ton héritage, car, tu l'as dit, tu n'as pas honte de ton frère[1]. » Clément nous fait entendre ce chant céleste, ce tendre appel du Verbe au pécheur dans lequel vibrent ses compassions infinies. « Ce Jésus éternel, dit-il, ce grand prêtre unique du Dieu un qui est son Père, il prie pour les hommes, et sur la terre il ne cesse de les exhorter. O nations innombrables, s'écrie-t-il, écoutez-moi! Qui que vous soyez parmi les êtres doués de raison, Grecs ou barbares, prêtez l'oreille ; je m'adresse à toute cette humanité que j'ai créée par la volonté de mon Père. Venez vers moi et rangez-vous sous la loi du Dieu unique et de son Verbe. Ne vous contentez pas de vous distinguer du reste des êtres par la raison ; à vous seuls d'entre les créatures mortelles je donne l'immortalité. Je veux, oui, je veux vous communiquer ce don précieux, je veux dans ma munificence vous donner l'incorruptibilité. Je veux vous donner le Verbe, c'est-à-dire la connaissance de Dieu; je veux me donner moi-même à vous[2]. Je suis en effet ce Verbe, voulu de Dieu, l'économe du Père, Fils éternel, l'Oint par excellence, la raison de Dieu, son bras et sa puissance, sa volonté. Vous reflétiez jadis ma gloire, bien qu'imparfaitement. Aujourd'hui je veux vous refaire à mon

[1] *Protrept.*, XI, 113.
[2] Τέλειον ἐμαυτὸν χαρίζομαι. (*Id.*, XII, 120.)

image, pour que vous me deveniez semblables. Je vous oindrai du parfum de la foi et par elle vous échapperez à la corruption ; je vous montrerai sans voiles l'image de la justice pour que vous vous éleviez à Dieu. O vous tous les fatigués, vous qui êtes accablés, venez à moi et je vous soulagerai. Prenez mon joug sur les épaules et apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, car mon joug est doux et mon fardeau léger[1]. » Clément reproduit les mêmes pensées avec une inépuisable variété de formes dans ce langage brillant, subtil et semé d'allusions savantes, qui lui est familier. Il ne se lasse pas de nous présenter le Verbe dans son double office de Créateur et de Sauveur, déposant dans l'homme le germe de toute la vie supérieure et venant lui-même réchauffer et féconder ce germe, au moment où il allait être étouffé. Fidèle aux principes généraux de son Apologie, il se contente d'affirmer et de poser ces grandes vérités et de les offrir à l'âme, bien assuré que si elle est droite et si elle a conservé le sens du divin, elle les percevra par la foi et se les assimilera par une intuition immédiate.

Toutefois, pour faciliter cette assimilation, Clément cherche à établir par l'histoire, que la révélation du Verbe répond vraiment aux aspirations de l'humanité telles qu'elles se sont manifestées dans la haute culture de l'antiquité. Il ne veut plus prouver seulement la parenté de l'homme et de Dieu, mais il cherche à montrer que Jésus-Christ a bien été le désiré des

[1] *Protrept.*. XII, 120.

nations. S'il se trouve que l'humanité, prise dans son ensemble, a entrevu, poursuivi, demandé précisément ce que la révélation lui donne, ce sera une preuve irrécusable que l'Evangile est réellement la vérité, cette vérité dont le pressentiment ou le germe est originairement dans la conscience. Profondément convaincu que Dieu, selon une de ses expressions favorites, aime non pas seulement une fraction de l'humanité, mais la nature humaine en soi, Clément se plaisait à suivre les progrès de la préparation évangélique au sein du paganisme. Ce n'est pas qu'il mette sur la même ligne le judaïsme et l'hellénisme. Nous l'avons vu dans sa polémique contre les philosophes humilier la Grèce devant les nations qu'elle traitait de barbares, l'accuser même de plagiat, et rapporter à des influences étrangères les meilleurs fruits de sa civilisation. D'un autre côté, il admet un développement spontané de la conscience chez les nations païennes, tout en maintenant toujours la supériorité du peuple, qui au lieu de philosophes a eu des prophètes et auquel a été confiée la garde des oracles divins[1]. Clément n'a pas eu l'occasion de discuter avec les juifs, aussi s'en occupe-t-il fort peu. Il est l'apologiste des gentils, l'apôtre de la Grèce cultivée, et il plaide la cause du Christ devant un aréopage idéal où siégent comme juges tous les grands philosophes de l'antiquité. Il parle leur langue, il les prend au point de développement moral et religieux où il les trouve pour les amener à la vérité

[1] Voir les passages déjà cités dans le premier livre des *Stromates*, surtout le chapitre XV.

complète. Aussi s'occupe-t-il bien plus de la préparation évangélique dans le paganisme que de la prophétie hébraïque, pour laquelle il n'a pas cessé de manifester le plus grand respect. Il a rendu par une belle image cette double idée de la mission préparatoire de la philosophie grecque et de son infériorité vis-à-vis de la révélation hébraïque. « De même, dit-il, que l'huile sainte coulait de la barbe d'Aaron jusque sur le bord de ses vêtements, de même l'onction divine de la vérité que le Verbe, notre pontife éternel, versa tout d'abord sur le peuple élu, se répand jusque sur la philosophie des Hellènes; celle-ci est sans doute bien plus éloignée de lui que la prophétie, mais elle lui appartient dans tous ses éléments de vérité. Comment douter qu'elle ne réponde à ses desseins[1] puisqu'elle contribue à préparer son règne, à la condition toutefois qu'elle ne rougisse pas de demander à la sagesse d'un peuple barbare de la conduire à la vérité? » L'aptitude philosophique, comme toutes les aptitudes de l'esprit humain, est un don de Dieu, accordé par un effet spécial de sa providence[2]. Celui qui a fait les prophètes est aussi celui qui a fait les philosophes; sa sagesse miséricordieuse se manifeste par des voies infiniment diverses, mais qui toutes tendent au salut de l'homme[3]. Tout ce que les arts renferment de

[1] Φιλοσοφία δὲ πῶς οὐκ ἐν λόγῳ; (*Strom.*, VI, c. XVII, § 153.)

[2] Ἔχουσι τι οἰκεῖον φύσεως ἰδίωμα οἱ σοφοὶ τῇ διανοίᾳ, λαμβάνουσι δὲ πνεῦμα αἰσθήσεως παρὰ τῆς κυριωτάτης σοφίας. (*Id.*, I, c. IV, § 26.)

[3] Τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ πολυμερῶς καὶ πολυτροπῶς... διὰ επιστη-

bon est une émanation de Dieu[1]. Comment cet art de l'esprit, le plus noble de tous, puisqu'il sert directement la vérité, aurait-il une autre origine? Dieu n'a pas seulement donné la faculté philosophique, mais il en a encore surveillé l'emploi[2]. Il a pris soin que les philosophes en fissent un bon usage et contribuassent ainsi au bien et au salut de l'humanité. Les soins de sa providence se concentrent surtout sur les hommes d'élite qui peuvent agir dans l'intérêt du plus grand nombre de leurs semblables. Tels sont ces conducteurs des peuples et ces conducteurs des esprits, qui ont pour mission de mettre en évidence la puissance bienfaisante de Dieu dans le gouvernement ou dans l'enseignement du monde[3]. Qu'on ne dise donc pas que la philosophie est une invention du démon. Le mal ne peut enfanter le bien, les ténèbres ne sauraient produire la lumière. La philosophie qui a été une source de bien n'est pas un mal, mais elle vient de Dieu[4]. Si l'on met à part les sophistes qui l'ont profanée, on reconnaîtra qu'elle a eu pour représentants les hommes les plus vertueux de la Grèce et de Rome[5]. Qu'on se garde donc de l'as-

μης, διὰ προφητείας, τὴν ἑαυτῆς ἐνδεικνυμένην δύναμιν εἰς τὴν ἡμετέραν εὐεργεσίαν. (*Strom.*, I, c. IV, § 27.)

[1] Τὰ ἐν τέχναις ἀγαθὰ, θεόθεν ἔχει τὴν ἀρχήν. (*Id.*, VI, c. XVII, § 160.)

[2] *Id.*, § 157.

[3] Μάλιστα τούτοις σύνεστι προσεχεστέρα ἡ ἐπισκοπὴ, ὅσοι δυνατοὶ τὰ πλήθη συνωφελεῖν ὑπάρχουσιν οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ ἡγεμονικοὶ καὶ παιδευτικοί. (*Id.*, § 158.)

[4] Οὐ τοίνυν κακίας ἔργον ἡ φιλοσοφία ἐναρέτους ποιοῦσα. (*Id.*, § 159.)

[5] Ἡ χρῆσις τῆς φιλοσοφίας, οὐκ ἔστιν ἂν κακῶν, ἀλλ' ἡ τοῖς ἀρίστοις τῶν Ἑλλήνων δέδοται. (*Id.*, § 159.)

similer à cette femme étrangère des Proverbes qui tend des piéges aux jeunes gens et dont la maison a le sépulcre pour fondement. Non, il n'est pas vrai que la philosophie soit une impure courtisane[1]; il en est d'elle comme de cette Thamar qui n'avait de la femme étrangère que le vêtement et l'apparence, et qui n'en appartenait pas moins à la maison d'Israël[2].

La philosophie a été dans un degré inférieur ce qu'était la révélation chez les Juifs; elle a été la prophétesse de cette grande race hellénique qu'on ne peut s'empêcher d'admirer même en combattant ses erreurs[3]. De même que la loi a été un pédagogue pour amener les Juifs au Christ, de même la philosophie a été un pédagogue pour conduire les Grecs à l'Evangile[4]. Elle a remplacé pour eux la révélation écrite[5], bien qu'elle soit demeurée à une grande distance du mosaïsme. C'est qu'en réalité elle a aussi participé à la révélation de Dieu, non pas seulement par les traditions saintes qui lui sont venues de la Judée, mais encore par l'influence directe de l'Esprit de Dieu. Elle a possédé cette notion universelle de la justice divine qui est inhérente à la nature humaine, et en outre, pour employer l'expression de saint Paul, elle a vu Dieu comme dans un miroir. Les philosophes ont contemplé la lumière céleste dans son rayonnement,

[1] *Strom.*, I, c. v, § 29.
[2] *Id.*, I, c. vi, § 31.
[3] Μέγαλης Ἑλλάδος. (*Id.*, I, c. i, § 11.)
[4] Ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν. (*Id.*, I, c. v, § 28.)
[5] *Id.*, I, c. v, § 29.

s'ils ne l'ont vue face à face [1]. La notion de l'unité divine est une notion primordiale et naturelle chez les esprits droits, et quiconque n'a pas abjuré tout respect pour la vérité a participé au bienfait de l'amour éternel [2]. Clément déclare que les philosophes ont souvent parlé en vertu d'une inspiration divine, bien qu'ils aient imparfaitement rendu les vérités dont ils devaient être les organes [3]. « Parfois, dit-il, la puissance divine inspire la pensée et la raison de l'homme, elle communique la vigueur à son esprit avec une intelligence plus parfaite ; elle ranime et réchauffe son cœur pour l'exciter à la recherche et à la pratique du bien [4]. » Telle a été l'œuvre du Verbe dans l'ancien monde, car, ne l'oublions pas, c'est le Fils de Dieu qui est l'organe unique de ces divines communications. Rien ne saurait mieux nous prouver que Dieu n'est pas simplement le Dieu des Juifs, mais encore celui des Grecs. Il est le Père de tous les hommes, sans que cette universalité de son amour empêche qu'un lien particulier n'ait été formé entre lui et ceux qui l'ont connu le mieux. Le juste ne diffère point du juste, qu'il soit né sur une terre sainte ou sur une terre profane, à Athènes ou à Jérusalem. Quiconque a écouté la voix de sa conscience, sous la loi ou en dehors de la loi, quiconque a vécu selon le Verbe, lui appartient [5], et le Sau-

[1] *Strom.*, I, c. XIX, § 94.

[2] Θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς παρὰ πᾶσι τοῖς εὖ φρονοῦσι. (*Id.*, V, c. XIII, § 88.)

[3] Ἃ μὲν κινούμενοι εἰρήκασιν. (*Id.*, VI, c. VII, § 55.)

[4] Ἐμπνεῖ τι. (*Id.*, VI, c. XVII, § 161.)

[5] Δίκαιος τοίνυν δικαίου οὐ διαφέρει, ἐάν τε νομικὸς ᾖ ἐάν τε

veur ira, s'il le faut, le chercher jusque dans les enfers où il a été prêcher aux esprits en prison. Clément n'hésite pas à affirmer que les philosophes de l'antiquité qui ont cherché et aimé d'avance la vérité, sans avoir connu sa manifestation la plus éclatante, ont été sauvés de la condamnation [1].

Si maintenant nous demandons à l'apologiste de quelle manière la philosophie a contribué à la préparation évangélique, nous n'obtiendrons qu'une réponse assez vague et assez confuse. Tout d'abord la philosophie a opposé une digue au débordement du mal, en réprimant les passions et en les contenant dans de certaines limites. En second lieu, l'homme a été poussé par elle à chercher la vérité; il ne lui a plus été permis de se replier paresseusement sur lui-même ou de s'arrêter dàns son examen avant d'avoir trouvé le repos de la pensée au pied de Jésus-Christ; l'esprit de recherche a été incessamment stimulé chez lui [2]. En troisième lieu, la philosophie a conservé dans le monde quelques vérités élémentaires qui sans elle auraient disparu. Elle les a même dégagées des ténèbres et des souillures de l'idolâtrie. Elle a ainsi hâté l'avénement de la vérité définitive en empêchant que l'œil de l'homme ne se déshabituât de la lumière. Le règne du Verbe a été maintenu au milieu des hommes, et quand par l'in-

Ἕλλην· οὐ γὰρ Ἰουδαίων μόνων, πάντων δὲ ἀνθρώπων· ὁ θεὸς κύριος. (*Strom.*, VI, c. VI, § 47.)

[1] *Id.*

[2] Τὴν προπαιδείαν τῆς ἐν Χριστῷ αναπαύσεως γυμνάζειν τὸν νοῦν. (*Id.*, I, c. V, § 32.)

carnation il est descendu au milieu d'eux, un apôtre a pu dire qu'il venait au milieu des siens. En effet, toute vérité partielle est une préparation à recevoir Celui qui est la vérité totale. Les lumières qui ont été accordées en temps convenable à chaque nation la disposent à accueillir le Verbe divin [1]. Appliquant cette belle idée à la philosophie grecque, Clément déclare que, si elle a été impuissante à accomplir les divins préceptes, elle n'en a pas moins frayé la voie à la royale philosophie du Christ en corrigeant et en réformant les mœurs, puis en préparant l'esprit par la foi à la Providence à recevoir de plus hautes vérités [2]. Tout germe fécond a été déposé dans le cœur humain par ce semeur divin de la parabole qui, dès le commencement du monde, ensemence les âmes. C'est lui qui répand les saintes vérités de la raison éternelle ou du Verbe comme une pluie bienfaisante [3], mais les moissons qui résultent de ces semailles diffèrent selon la nature du sol et aussi parfois selon la nature des semences. En définitive le soleil luit sur toutes les terres, la pluie les arrose également et souvent le sol le moins favorisé se couvre d'épis. On a vu quelquefois le figuier se balancer sur une tombe [4]. Ne nous étonnons donc pas si la vérité abonde dans l'ancienne philosophie. L'Ecri-

[1] *Strom.*, I, c. v, § 30.

[2] Προκατασκευάζει τὴν ὁδὸν τῇ βασιλικωτάτῃ διδασκαλίᾳ. (*Id.*, I, c. xvi, § 80.)

[3] Εἷς γὰρ ὁ τῆς ἐν ἀνθρώποις γῆς γεωργὸς ὁ ἄνωθεν σπείρων. (*Id.*, I, c. vii, § 37.)

[4] *Id.*

ture n'a-t-elle pas dit : *Ouvrez les portes de la justice*, pour nous montrer que ces portes sont nombreuses? Si vous demandez la porte royale, le Christ vous dira : *Je suis la porte;* mais il est néanmoins un grand nombre de routes qui aboutissent à son chemin[1]. Mille ruisseaux se jettent dans le même fleuve. Comment en serait-il autrement, puisque les ruisseaux, comme le fleuve, jaillissent de la même source divine? Toute école qui a exercé et développé chez l'homme l'esprit de recherche, qui ne s'est pas concentrée sur une portion spéciale de la philosophie, mais qui s'est attachée aux grands principes sur Dieu et sur le bien, s'avance vers la vérité complète. Si, dépourvu d'orgueil, animé du pur amour du vrai, profitant de tout ce que les systèmes erronés renferment de bon, le philosophe s'est laissé guider par ce sentiment ineffable, émanation de l'amour divin, qui conduit chaque nature au progrès dans la mesure de sa capacité[2], si surtout il foule aux pieds les préjugés de sa race et puise la sagesse à d'autres sources qu'à celle des écoles de la Grèce, il arrivera à la foi, c'est-à-dire à la bienheureuse certitude de la vérité, et il deviendra le disciple du Verbe[3]. Alors il possédera parfaitement ce qu'il ne possédait que d'une manière confuse.

[1] Πολλαί τε καὶ ποικίλαι καὶ φέρουσαι εἰς τὴν κυρίαν ὁδὸν ὁδοί. (*Strom.*, I, c. VII, § 38.)

[2] Κατὰ τὴν θείαν διοίκησιν, τὴν ἄῤῥητον ἀγαθότητα τὴν ἑκάστοτε εἰς τὸ ἄμεινον κατὰ τὸ ἐγχωροῦν προσαγομένην. (*Id.*, VI, c. XVII, § 154.)

[3] *Id.*

En effet, la philosophie doit pâlir devant l'Evangile comme un flambeau devant l'aurore. Son éclat ressemble à la clarté artificielle d'une torche que les hommes auraient allumée en dérobant au soleil quelques rayons enflammés. Dès l'instant où le Verbe a été proclamé, la sainte lumière de la vérité a brillé dans toute sa splendeur. Pendant qu'il faisait nuit, une clarté d'emprunt pouvait avoir son utilité dans la maison, mais maintenant la flamme du jour brille sur nous, et il n'est pas de nuit qui ne soit éclairée par ce soleil des esprits [1]. Certes il n'était pas possible de reconnaître en termes plus magnifiques l'immense supériorité de la révélation sur toute doctrine humaine. Néanmoins Clément lui-même n'a pas saisi la différence essentielle entre l'Evangile et la philosophie. « La vérité, dit-il, se retrouve dans la sagesse antique mais cachée sous des voiles. C'est un fruit enveloppé de sa coque [2]. » Ces images nous donnent à penser que si nous brisons la coque ou si nous déchirons les voiles, nous retrouverons déjà en Grèce et à Rome la substance même du christianisme. Au lieu de chercher dans les citations des poëtes et des philosophes, qu'il nous prodigue, la trace brûlante des aspirations du cœur humain qui redemande son Dieu perdu et qui veut un rédempteur et non pas seulement un révélateur, Clément s'efforce de nous y faire retrouver une sorte de christianisme anti-

[1] Πᾶσα ἡ νὺξ ἐκφωτίζεται τῷ τοσούτῳ τοῦ νοητοῦ φωτὸς ἡλίῳ. (*Strom.*, V, c. v, § 29.)
[2] Καθάπερ τῷ λεπύρῳ τὸ ἐδώδιμον τοῦ καρύου. (*Id.*, I, c. I, § 18.)

cipé. Il accorde une valeur trop grande aux vérités partielles entrevues par les représentants les plus distingués de l'ancien monde. Ces vérités très incomplètes étaient surtout précieuses en ce qu'elles excitaient le désir d'en savoir davantage sur l'homme et sur Dieu; elles étaient comme ces éclairs rapides qui traversent la nuit et rendent les ténèbres visibles, car il faut avoir quelque notion de la lumière pour maudire les ténèbres et souhaiter le lever du jour. La philosophie ancienne était beaucoup plus utile en révélant la dégradation universelle qu'en communiquant quelques saines notions sur Dieu et la vie future, toujours très mélangées d'erreurs. Son rôle principal était de détruire bien plus que de fonder. Elle frayait les voies au Rédempteur au travers du désert dont elle accroissait la désolation en dévastant impitoyablement cette mythologie poétique dans laquelle, comme dans un jardin des Hespérides, l'humanité païenne avait cru trouver le repos au pied de l'Olympe, sous un inaltérable azur.

Nous reprochons à Clément d'avoir trop négligé ce rôle négatif des Socrate et des Platon, et d'avoir fait consister la préparation évangélique au sein du paganisme plutôt dans un acheminement progressif vers la révélation que dans un bouleversement salutaire de l'ancien monde. Cette torche vacillante qu'il admire dans la main du philosophe était bien moins destinée à illuminer la route de l'humanité qu'à lui montrer qu'elle s'était fourvoyée; elle devait éclairer sa triste condition, et répandre sur ses traits flétris et ses dé-

gradations morales une implacable clarté. La philosophie ancienne avait bien plus pour mission de lui révéler son cœur que de lui révéler son Dieu, afin que de ce cœur brisé montât enfin vers le ciel le gémissement tout-puissant si longtemps attendu par l'amour rédempteur. Mais pour se placer à ce point de vue, il fallait saisir le christianisme par un côté moins intellectuel, le considérer moins comme une philosophie et plus comme une œuvre divine où toute idée correspond à un fait. Or Clément a suivi à cet égard les traces de Justin Martyr. La révélation est moins pour lui une rédemption que la communication de la lumière céleste éclairant et purifiant le cœur tout ensemble. Ce n'est pas que cette notion de la réparation soit absente de ses écrits, mais elle n'y occupe pas la première place; elle s'idéalise à l'excès et prend une teinte platonique.

Clément, qui s'autorise à bon droit de l'incomparable discours de saint Paul à Athènes pour s'appuyer sur le témoignage des auteurs païens, aurait dû entrer plus avant dans sa méthode apologétique. Si l'Apôtre signale comme un rayon de vérité la foi au Dieu inconnu, ce n'est que pour mieux faire ressortir l'ignorance honteuse du monde païen. Ce débris précieux d'un trésor disparu doit rappeler l'amer souvenir et réveiller l'incurable regret du bien perdu. Paul ne s'adresse pas au Grec pour lui faire compter ses richesses, mais au contraire pour étaler à ses yeux son affreuse pauvreté. Il ne fait appel à la noblesse native de l'homme que pour qu'il mesure mieux la profondeur

de sa déchéance. Il ne lui reconnaît qu'une seule grandeur dans sa condition actuelle, c'est sa souffrance, c'est sa plainte désolée, c'est son aspiration vers le Dieu inconnu. Il ne lui montre ce qu'il a conservé que pour qu'il sache mieux ce qu'il s'est laissé ravir, et ce qu'il pourrait retrouver. Le christianisme n'est pas pour lui, comme pour Clément, l'épanouissement subit et prodigieux de germes préexistants : c'est une révolution immense. Entre le monde ancien et le monde nouveau, la croix est plantée, la croix, folie pour les Grecs et scandale pour les Juifs, mais qui n'en répond pas moins à tout ce qui s'était agité d'aspirations élevées dans l'âme humaine. Nous retrouvons ainsi sous la forme de vœu, de recherche douloureuse, tous ces éléments divins dont Clément a fait à tort une sorte de christianisme hellénique. Ce n'est plus l'enveloppe du fruit qu'il s'agit de briser, mais bien le cœur de l'homme, afin qu'il soit prêt à accueillir le Sauveur. Comme tout dans les desseins de Dieu tend à ce but, la préparation évangélique se développe à nos yeux au sein du paganisme avec non moins de largeur que dans le système de Clément. Il nous importait de signaler les lacunes de ce système après avoir relevé ses beautés.

Persuadé que le rôle de la volonté est considérable dans la formation de nos convictions, le grand apologiste abandonne sans cesse le ton calme de la discussion pour s'adresser directement au cœur et à la conscience de l'homme. Rien de plus pressant, de plus saintement passionné que l'appel à la conversion qui

termine son exhortation aux Grecs. Ses idées favorites s'y retrouvent avec une abondance quelque peu confuse, mais revêtues d'une ardente éloquence qui est inspirée par la plus pure charité. Semblable à un général qui veut porter un coup décisif, il ramasse en quelque sorte toutes ses forces dans cette péroraison, et y répand à la fois toute son âme et toute sa pensée, tout ce qu'il sait, tout ce qu'il croit, tout ce qu'il sent. Sa science, sa dialectique, son imagination érudite s'y donnent libre carrière. Il s'est fait entièrement Grec pour les Grecs, et c'est à leurs mythes qu'il emprunte, sinon ses arguments, au moins la forme parfois étrange qu'il leur donne. Essayons de présenter un aperçu de ces pages émues qui renferment les conclusions de ce beau plaidoyer de Clément en faveur du christianisme.

Deux grands obstacles empêchent les Grecs d'arriver à la foi : c'est la coutume et la volupté. Clément les presse de les fouler aux pieds l'un et l'autre. « Nous ne voulons pas, dites-vous, changer les traditions de nos pères. Mais alors que ne vous nourrissez-vous encore du lait qu'une nourrice vous offrit dans votre tendre enfance? De quel droit secouer les langes du berceau? » Il faut donc abjurer cette misérable coutume, mortelle ennemie de la piété, qui mêle le poison de l'erreur à votre sang. Remontez de la tradition de vos pères selon la chair à une tradition plus antique et plus vénérable, à celle de votre Père céleste [1]. Cette

[1] Τὸν ὄντως ὄντα πατέρα ἐπιζητήσομεν. (*Protrept.*, X, 89.)

coutume, qu'invoquent les Grecs, se réduit en définitive à de honteuses voluptés qu'ils ne veulent pas abandonner, sirènes impures qui essayent par leurs chants de détourner l'homme de sa vraie patrie. Puisse-t-il fuir comme Ulysse ces îles maudites où tant de malheureux ont brisé leur barque. Que l'on plonge son regard dans ces eaux bleues et calmes; on discernera des cadavres et des ossements [1]. Imitez le sage roi d'Ithaque, aspirez comme lui à revenir au lieu de votre origine. Pour lui, il aspirait, nous dit Homère, à retrouver la fumée du toit de ses pères, image de la vanité des espérances humaines si promptes à s'évanouir; pour nous, nous aspirons à la vraie et immortelle patrie de nos âmes; là nous serons rendus semblables à Dieu! « Ecoutez donc, ô vous qui êtes loin, ô vous qui êtes près. Le Verbe ne se dérobe à personne, il est la lumière de tous les hommes. Hâtons-nous vers le salut, vers le renouvellement complet, tendons en faisant le bien à cette grande union de l'amour qui réalise l'unité conforme à la nature divine... L'union qui résulte de l'accord de toutes les voix et de toutes les diversités harmonisées par Dieu lui-même, forme une symphonie parfaite dont le Verbe est le chorége [2]. Dans ce triomphe de la vérité, on n'entend qu'un seul accent, et cet accent est : Abba, c'est-à-dire Père. » Une telle harmonie n'ôtera-t-elle pas tout charme au chant des sirènes? Ou plutôt la vérité divine ne de-

[1] *Protrept.*, XII, 118.
[2] Μία γίνεται συμφωνία. (*Id.*, IX, 88.)

viendra-t-elle pas elle-même une sirène sacrée pour nous attirer vers le ciel?

Malheureusement l'homme se montre d'autant plus ennemi de Dieu que Dieu se montre davantage ami de l'homme. Il veut affranchir l'esclave du péché et en faire son fils; mais l'esclave dédaigne son adoption. O folie incomparable! Vous avez honte du Tout-Puissant[1]! Il vous annonce la liberté et vous embrassez la servitude; il vous offre la vie éternelle et vous préférez la condamnation. « Ce salut est à vous, si vous le voulez. On l'achète avec l'amour et la foi; payez-le son prix[2]. Comment ne seriez-vous pas touchés par ces compassions divines? Tel on voit l'oiseau voler au-dessus de sa couvée qui tombe du nid, tel le Dieu très haut soutient le vol de votre âme. L'oiseau voltige en gémissant, quand un serpent malfaisant menace ses petits. Dieu fait plus; il poursuit notre ennemi et il guérit nos blessures, et il nous excite doucement à rentrer dans le nid paternel[3].

« Le bœuf connaît son maître, l'âne son étable; mais mon peuple est sans intelligence, » a dit le Seigneur. Et cependant il oublie l'outrage, il a pitié, il appelle le repentir[4]. Pourquoi transporter notre hommage du roi au tyran, et marcher vers l'abîme quand nous pouvons être citoyens du ciel, cultiver le paradis comme Adam, parcourir les régions bienheureuses et boire la vie

[1] Τὸν κύριον ἀπαισχύνεσθε. (*Protrept.*, IX, 83.)
[2] *Id.*, IX, 86.
[3] Τὸν νεοττὸν αὖθις ἀναλαμβάνει ἐπὶ τὴν καλιὰν ἀναπτῆναι παρορμῶν. (*Id.*, X, 91.)
[4] Ἔτι ἐλεεῖ. (*Id.*, X, 92.)

éternelle à sa source intarissable? Renoncer à ces biens, c'est descendre au rang de la brute.

« Nous sommes les enfants légitimes de la lumière; élevons nos regards vers elle, contemplons-la, sinon Dieu ne nous reconnaîtra plus pour ses fils, pas plus que le soleil ne reconnaîtrait l'aigle qui le fuirait[1]. Repentons-nous, et abandonnons l'ignorance pour la science, l'injustice pour la justice, et l'impiété pour Dieu. C'est une belle expérience à faire que de se réfugier vers lui[2]. Entrons dans le stade de la vérité, il en est temps; combattons sous les regards du Verbe qui sera le juge du combat. Il vaut la peine de lutter quand l'immortalité est la couronne. Qu'importent les mépris qui nous attendent? Que nous importe d'être méprisés par les misérables qui conduisent le chœur de la superstition et se précipitent tête baissée vers l'abîme, par tous ces fabricateurs d'idoles et ces adorateurs de la pierre stupide[3]? » Il est une s[illegible] plus belle que les Jupiters Olympiens et les [illegible]nus taillées dans le marbre de Paros par le ciseau de [illegible]dias ou de Praxitèle : c'est l'homme. Les plus gr[illegible]s artistes ne parviendront pas à produire un chef-d'[illegible]vre comme son corps, et à lui communiquer l'étinc[illegible] de la vie. Ils peuvent faire des dieux, mais ils sont [illegible] capables de façonner une seule créature humaine. C'[illegible] que ces dieux, en définitive, ne valent pas l'homm[illegible]

[1] Ὡς τέκνα φωτὸς γνήσια... ἀναβλέψωμεν εἰς τὸ φῶς, μὴ νόθους ἡμᾶς ἐξελέγξῃ ὁ κύριος, ὥσπερ ὁ ἥλιος τοὺς ἀετούς. (*Protrept.* X, 92.)

[2] Καλὸς ὁ κίνδυνος αὐτομολεῖν πρὸς θεόν. (*Id.*, X, 93.)

[3] *Id.*, X, 96.

Celui-ci est la statue vivante du Verbe qu'anime le souffle de la vie supérieure [1]. Revenez donc à celui qui vous a faits; revenez à lui en vous repentant, comme les habitants de Ninive, car vous êtes faits pour lui. « L'homme est destiné à l'amitié de son Dieu. Nous ne contraignons pas le cheval à labourer ni le taureau à chasser. Nous traitons chaque être selon l'instinct qu'il a reçu. C'est pourquoi, convaincu que l'homme est fait pour contempler le ciel et qu'il est vraiment une plante divine [2], nous le convions à la connaissance de Dieu... Laboure, lui disons-nous, si tu es laboureur; mais n'oublie pas ton Dieu en creusant tes sillons. Navigue, si ta vocation est de parcourir les mers; mais souviens-toi du pilote céleste. Si tu as appris la vraie science sous les drapeaux, pense au chef céleste qui ne commande que la justice [3]. Comment pouvez-vous méconnaître votre bienfaiteur en étant comblés de ses bienfaits. Cesse, vous dira-t-il, cesse de labourer ma terre; ne touche pas à cette eau que j'ai fait jaillir, à ces fruits dont j'ai ouvert le sol. O homme, rends à Dieu ce qu'il t'a donné pour te soutenir, ou bien reconnais ton Seigneur, car tu as été formé par ses mains! Comment sa propriété lui est-elle devenue étrangère? »

Clément reproche au paganisme de mépriser l'homme. Le christianisme, qui l'abaisse devant Dieu et lui dénonce sa corruption, le relève en l'humiliant.

[1] Μόνος ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς, τοιοῦτον ἄγαλμα ἔμψυχον ἡμᾶς τὸν ἄνθρωπον ἔπλασεν. (*Protrept.*, X, 98.)
[2] Φυτὸν οὐράνιον. (*Id.*, X, 100.)
[3] *Id.*

Seul, il a reconnu sa vraie dignité. Pour lui, l'homme est vraiment sacré [1]. Ce n'est pas la religion du Christ qui admettra jamais que la divinité choisisse, pour prononcer ses oracles, des animaux stupides comme le corbeau ou le geai, de préférence à l'homme [2], et cela parce qu'au lieu de croasser celui-ci parle le langage de la raison. Ressaisissez donc votre dignité native; sortez de cette stupeur, de cette insensibilité qui vous rend indifférents à la connaissance de Dieu, cessez de ramper dans la poussière, élevez-vous non pas par un laborieux effort de l'intelligence, mais sur les ailes de la simplicité [3]. Crois, ô homme, à celui qui est tout à la fois homme et Dieu. O homme, crois à ce Dieu vivant, à ce Dieu souffrant et adorable! Créatures esclaves, croyez à celui qui est mort, et qui est pourtant le Dieu de l'humanité [4]. Il n'est plus d'obstacle sur la route de l'homme qui aspire à connaître Dieu; rien ne l'arrête, ni la perte de ses enfants, ni la faim, ni l'ignominie, ni le dénûment. Le Christ, lui est une délivrance universelle. Ami de celui à qui rien ne manque, il n'a plus d'ambition, il n'a pas placé son trésor de bonheur ailleurs qu'en lui-même et en Dieu, c'est-à-dire là où il n'y a ni rouille, ni voleur, ni pirate [5]. Le fruit de sa recherche est la vie divine. « Tous ceux qui te cher-

[1] Ἱεροὺς μὲν ὄντως τοὺς ἀνθρώπους ὑπολαμβάνετε. (*Protrept.*, X, 114.)

[2] Διὰ δὲ ἀνθρώπον σιωπᾷν. (*Id.*)

[3] Τάχα ὁ κύριος ἁπλότητος ὑμῖν δωρήσεται πτερόν. (*Protrept.*, X, 106.)

[4] Πίστευσον τῷ παθόντι καὶ προσκυνουμένῳ θεῷ. (*Id.*)

[5] *Protrept.*, X, 105.

chent, ô Dieu, se réjouiront et s'égayeront en toi, et ils magnifieront ton nom. Le plus beau cantique pour Dieu, c'est l'homme immortel fondé sur la justice, dans le cœur duquel les paroles de la vérité ont été gravées[1]. Où écrirait-on la justice, l'amour, la pudeur et la miséricorde, si ce n'est dans l'âme éclairée? » Clément n'hésite donc pas à reconnaître un livre sacré dans le cœur chrétien.

Ces appels puissants se multiplient avec une abondance qui n'est que l'effusion de la charité. Clément adresse les plus pathétiques aux vieillards, à ces hommes qui ont vu passer la jeunesse et l'âge mûr sans devenir meilleurs. « Vous redoutez la vieillesse, leur dit-il; arrivés au soir de la vie, il est temps de devenir sages et de vous tourner vers Dieu. Alors la fin de la vie deviendra pour vous le commencement du salut. Vous vieillirez pour la superstition, mais vous rajeunirez pour la piété[2], et vous retrouverez une pure enfance dans l'adoption de Dieu. » Evidemment, Clément, l'écrivain allégorique par excellence, ne pense pas seulement ici à la vieillesse des années. Il parle à tout un monde vieilli, à ce paganisme expirant de la Grèce qui n'a plus ni les songes dorés de son enfance, ni la vigueur de sa maturité, et qui descend la pente de la décadence. C'est ce moribond que l'Evangile peut rajeunir; les ailes repoussent à l'aigle appesanti, s'il

[1] Καλὸς ὕμνος τοῦ θεοῦ ἀθάνατος ἄνθρωπος δικαιοσύνη οἰκοδομούμενος. (*Protrept.*, X, 107.)

[2] Ἐγηράσατε πρὸς δεισιδαιμονίαν, νέοι ἀφίκεσθε πρὸς θεοσέβειαν. (*Id.*, X, 108.)

reprend de nouveau son essor vers la lumière. L'austérité de la vérité doit avoir un mâle attrait pour le païen dégoûté de l'éclat fardé de l'erreur. C'est la salutaire amertume d'un breuvage qui rend la santé[1]. Puisque le Verbe lui-même est descendu parmi nous, pourquoi aller demander péniblement le secret de la science aux écoles de la Grèce et de l'Ionie? Asseyons-nous aux pieds du Christ et laissons-le parler[2]. « Salut, ô lumière qui as brillé sur nous, les tristes captifs des ténèbres et de la mort! Plus brillante que le soleil, plus douce que la vie d'ici-bas, cette lumière répand la vie éternelle et tout ce qui participe à ses rayons participe à cette vie; la nuit fuit devant elle, elle se retire en hâte comme épouvantée devant le jour du Seigneur. Cette lumière indéfectible pénètre tout l'univers et l'Occident croit à l'Orient[3]; ou, pour mieux dire, sa clarté a transformé le pâle Occident en Orient radieux. » Clément personnifie l'antique sagesse de l'Occident dans ce fameux devin Tirésias, auquel Sophocle fait jouer un si beau rôle dans son *Œdipe roi*. Le vénérable Thébain, le prophète du paganisme, était l'objet du respect universel, et quand il ouvrait la bouche, on l'écoutait comme l'ami des dieux, comme un oracle vivant. Mais ces vains honneurs ne l'empêchaient pas de marcher dans la nuit; il était aveugle, et c'est par là surtout qu'il représentait le paganisme. Clément l'interpelle, ou plutôt c'est l'hellénisme qu'il interpelle dans sa per-

[1] *Protrept.*, X, 109. [2] *Id.*, XI, 112.
[3] Ἡ δύσις ἀνατολῇ πεπίστευκεν. (*Id.*, XI, 114.)

sonne : « Viens, lui dit-il, viens, ô insensé, laisse ton thyrse et ta couronne de lauriers; jette ta mitre, déchire tes ornements sacrés, sors de ton délire, et je te montrerai le Verbe et les mystères du Verbe, en parlant la langue de tes symboles. Voici la montagne chérie de Dieu. Ce n'est pas un Cithéron voué aux jeux tragiques, c'est le théâtre sacré du drame de la vérité, asile de pureté aux chastes ombrages. Là monte l'hymne du Roi universel, là chantent les anges, et les prophètes rendent leurs oracles..... Viens donc, ô vieillard; laisse Thèbes, tes vaines divinations et les rites de ton culte; hâte-toi vers la vérité. Crois, ô Tirésias, et tes yeux seront ouverts. Le Christ, par lequel les aveugles voient, t'inondera d'une lumière plus éclatante que le soleil. O vieillard, qui ne vois même pas Thèbes, tu verras les cieux[1]. »

Il n'était pas possible de parler à la Grèce un langage qui lui fût mieux approprié, et, pour employer l'image de saint Paul, de greffer d'une main plus délicate l'olivier franc sur l'olivier sauvage, en rattachant la vérité divine à la grande poésie des plus beaux jours de l'antiquité classique. La conclusion de l'exhortation aux Grecs est digne de ces développements si étincelants d'imagination. Tandis que la trompette de guerre retentit avec éclat pour sonner le combat, le Christ n'aurait-il pas le droit de faire entendre un chant plein de douceur jusqu'aux extrémités de la terre, pour rassembler ses soldats pacifiques? C'est par la voix de son

[1] Σπεῦσον, Τειρεσία, πίστευσον, ὄψει. (*Protrept.*, XII, 119.)

sang et par sa Parole qu'il convoque une armée paisible en lui ouvrant le royaume des cieux. L'Evangile est la trompette du Christ. Elle résonne sous les cieux, écoutons-la[1]. Le motif de cette insistance du Christ à nous appeler à lui est l'ardent désir de sauver les âmes immortelles[2]. Clément nous donne, en terminant son discours, la plus sublime idée du salut réservé au croyant : « S'il est vrai, dit-il, que tout soit commun entre ceux qui s'aiment, si l'homme est devenu l'ami de Dieu par la médiation du Verbe, toutes choses seront à lui, puisque toutes choses sont à Dieu; il y aura communauté de tous les biens entre ces deux amis qui s'appellent Dieu et l'homme[3]. Le chrétien seul, c'est-à-dire le véritable adorateur de Dieu, est donc riche, et sage, et noble. Il faut croire et affirmer qu'il est devenu l'image de Dieu et qu'il participe à sa nature par la justice, la piété et la foi. Jésus-Christ l'a rendu semblable à Dieu[4]. » Le prophète avait reconnu par avance cette grâce excellente par ces mots : « Je vous dis que vous êtes des dieux et les fils du Tout-Puissant[5]. »

Ainsi cette grande apologie, qui part de l'affinité essentielle entre l'homme et Dieu, nous montre dans le christianisme le rétablissement complet de la relation primitive qui existait entre la créature et le Créateur. Elle prend son point d'appui dans l'élément divin, troublé et incomplet, qui subsiste en nous depuis la

[1] *Protrept.*, XI, 116. [2] *Id.*, XI, 117.

[3] Κοινὰ ἀμφοῖν τοῖν φίλοιν τὰ πάντα τοῦ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. (*Id.*, XII, 122.)

[4] Ὅμοιον ἤδη καὶ θεῷ. (*Id.*)

[5] *Protrept.*, XII, 123.

chute, pour nous élever jusqu'à cette plénitude de la divinité à laquelle nous sommes destinés et que le Verbe est venu nous communiquer. Inexorable pour nous peindre la corruption de l'homme déchu, mais inexorable par charité, elle ne se plaît jamais à le dégrader et ne croit pas triompher de l'excès de son abaissement. Elle a besoin du lumignon qui fume encore et respecte dans le roseau froissé une plante divine qui peut être redressée. Nous avons signalé sans ménagements ses lacunes, nous avons fait ressortir ses inconséquences; nous avons reproché à Clément son idéalisme excessif, et pour en venir à de moins graves imperfections, nous avons critiqué le tour étrange de sa phrase, ce mélange d'éclat immodéré dans la forme et d'obscurité dans la pensée qui rend difficile la lecture de ses traités. On peut lui appliquer ce qu'il dit de la philosophie en général : on n'obtient chez lui le fruit savoureux qu'en brisant son enveloppe. Nos lecteurs ne sauraient se faire une idée de tout ce que ses écrits ont de confus, parce que nous n'avons cité que les passages les plus beaux sans le suivre dans les détours infinis de son style. Pourtant, malgré tous ces graves défauts, Clément n'en est pas moins le fondateur de la grande apologie, de celle qui conclut véritablement parce qu'elle donne à la vérité une base sur laquelle elle peut bâtir et qu'elle fournit au levier un point d'appui. Ce qui n'était qu'un trait de génie chez Justin a été développé, fécondé, et devient le principe organisateur de tout un vaste système. La certitude religieuse est ramenée aux conditions normales de

toute certitude; elle est fondée sur un rapport réel entre l'homme et la vérité : ce rapport est déterminé par la nature même de l'objet de la croyance. Or comme cet objet est Dieu, la cause des causes, il est légitime qu'il soit perçu, comme toute cause première, par l'intuition morale. Il est rationnel que la raison reconnaisse sa limite et qu'elle fasse la part des facultés intuitives et des déterminations morales dans la perception des vérités supra-sensibles et divines. Elle n'y perd rien, car renfermée dans son rôle, elle a une mission très importante; elle est la législatrice du monde des idées. Partant de ces prémisses, Clément d'Alexandrie pulvérise par une polémique habile et savante tout ce qui, dans le passé, est en opposition avec le christianisme, et discerne dans l'ancien monde tout ce qui est harmonique au monde nouveau. C'est ainsi qu'il établit la vérité de la religion nouvelle par sa conformité avec la partie divine de l'être humain. Ses grandes pensées s'étayent d'une érudition immense, il les réchauffe incessamment par le feu de la charité et les illumine de l'éclat parfois immodéré d'une imagination brillante. Le courant d'idées que Clément avait fait jaillir était trop pur, trop spiritualiste pour son temps; il devait, après son illustre successeur, se perdre dans les sables arides de l'autorité extérieure, pour ne reparaître avec sa limpidité première qu'aux jours de Pascal. Mais avant de disparaître pour un temps, il allait, grâce à l'enseignement d'Origène, rouler des eaux plus abondantes et mieux enfermées entre leurs rives. Au lieu d'une exposition incessamment brisée, nous au-

rons une argumentation serrée. Ce ne sont plus les mille fils entre-croisés d'une trame bariolée; mais une polémique directe et incisive. Reconnaissons, à la décharge de Clément, qu'il n'a pas eu, comme Origène, l'avantage d'être aux prises avec un habile adversaire, et qu'il n'a pas été ramené incessamment à son sujet par des attaques passionnées. N'oublions pas non plus qu'il est plus facile de perfectionner une méthode que de l'inventer, de tirer les conséquences que de poser les principes. On tâtonne et l'on hésite toutes les fois qu'on entre dans une voie nouvelle, mais il n'est pas de gloire comparable à celle de l'avoir frayée et cette gloire appartient sans contestation à Clément.

§ IV. — *L'apologie d'Origène.*

Origène accepte les grands principes de l'apologie de Clément; il les considère comme démontrés, et il se contente de les affirmer. C'est ainsi qu'il établit avec non moins de netteté le rapport essentiel entre l'homme et Dieu, l'action universelle de la grâce sur la race d'Adam, la préparation évangélique au sein du paganisme et le rôle prédominant de la volonté dans la formation des croyances religieuses. « Le Verbe divin, dit-il dans un passage admirable, sommeille chez les infidèles, tandis qu'il veille chez les saints. Il sommeille, mais il est néanmoins en eux comme Jésus-Christ était dans la barque avec ses disciples quand ils voguaient sur une mer orageuse

se réveillera dès que l'âme désireuse du salut l'appellera, et aussitôt la tempête s'apaisera [1]. » En d'autres termes, le Fils de Dieu n'est pas un étranger pour l'homme ; tout ce que notre âme a conservé de divin constate sa présence en nous, mais le verbe intérieur sommeille jusqu'à ce qu'il soit réveillé par un ardent désir du salut et par un acte de volonté. Nous retrouverons sans cesse ces grandes idées à la base de la démonstration qu'Origène a présentée du christianisme ; elles n'ont pas chez lui la même nouveauté que chez ses devanciers, mais il en a tiré un si grand parti, et il les a présentées avec tant d'ampleur que, bien qu'il n'ait pas créé la méthode qu'il emploie, nous devons saluer en lui le premier des apologistes de l'école d'Alexandrie. Il a porté la lumière sur plus d'un point obscur et traité en maître le rapport de la preuve interne à la preuve externe. Nous le verrons se placer toujours sur le terrain moral pour combattre l'antichristianisme ; il s'y est résolûment enfermé, et sa grande tactique a consisté à contraindre ses adversaires à y descendre.

Celse, en jouant avec assez de fidélité le personnage d'un rabbin pour attaquer la religion nouvelle, fournit à Origène l'occasion d'une victorieuse polémique contre le judaïsme. A l'exemple de saint Paul, l'apologiste a fermé la bouche à la synagogue avant de s'adresser à

[1] « Adhuc in infidelibus dormitat sermo divinus; vigilat in sanctis. Dormitat in his qui tempestatibus fluctuant, suscitatur vero eorum vocibus qui cupiunt vigilante sponso salvari. » (Orig., *In cantic,* homil. II, 9.)

l'aréopage. Le Juif est battu avec ses propres armes et il n'avance pas un seul argument qu'il ne soit immédiatement tourné contre lui. Toujours chez Origène le raisonnement finit par un sérieux appel à la conscience, il l'aiguise en quelque sorte peu à peu comme une lame d'épée, et en définitive il en frappe son adversaire en pleine poitrine; mais il fait chaque chose en son temps et ne cherche jamais à se dispenser de la démonstration solide et complète par un appel prématuré au sentiment. Il commence par serrer de près son opposant en se livrant à une longue et minutieuse discussion de texte. Nous avons vu le Juif de Celse s'attaquer d'abord avec acharnement au récit évangélique, déchiqueté en quelque sorte par une exégèse subtile et malveillante. Connaissant par lui-même le prix d'un livre sacré, tous ses efforts tendent à enlever aux chrétiens les titres de leur foi. Origène signale avec une grande raison la déloyauté de ces prétendus interprètes des évangiles qui choisissent arbitrairement dans les écrits apostoliques ce qui semble se prêter à leur critique et rejettent sans explication tout ce qui les gêne[1]. Ils croient aux évangiles quand cela leur plaît, et leur accordent leur confiance toutes les fois qu'ils ont réussi à les détourner de leur vrai sens, mais ils ne tiennent aucun compte de paroles qui les condamnent. Il n'est pas vrai que les chrétiens aient falsifié leurs livres sacrés; cette accusation n'est fondée qu'en tant qu'elle se rapporte aux hérétiques. L'étude con-

[1] Ἔοικεν πιστεύειν ὅπου θέλει. (*Contra Cels.*, I, 68.)

sciencieuse du texte des évangiles, bien loin d'être défavorable à la religion nouvelle, fait tomber toutes les objections qu'on lui oppose. La coupable opposition des Juifs au christianisme ne prouve rien contre lui, car l'incrédulité qu'ils ont montrée à leurs propres prophètes ne saurait détruire le sens si clair des divins oracles. Les mauvaises déterminations de la volonté qui violent la règle du bien n'empêchent pas celle-ci de subsister intégralement. Il n'est pas plus étonnant de voir le peuple élu repousser le Messie prédit par ses prophètes que de voir les hommes élevés à l'école de la justice et de la tempérance manquer tous les jours à la loi sainte qu'ils ont comprise et acceptée [1].

Origène passe de cette justification toute générale du christianisme à une réfutation détaillée des objections des rabbins. Nous ne suivrons pas le savant mais trop subtil commentateur dans cette discussion; l'insuffisance de ses principes exégétiques ôte tout intérêt à sa réfutation. Cette partie de son apologie a décidément vieilli. Les vraies difficultés ne sont ni abordées, ni résolues. Il se rejette constamment sur l'interprétation allégorique sans comprendre qu'il n'est pas de ressource à la fois plus facile et plus dangereuse, puisqu'elle se prête également à toutes les causes [2]. Nous retrouvons son incontestable supériorité dans les passages où il s'attaque au principe même des objections

[1] *Contra Cels.*, II, 8.

[2] On peut voir un exemple de cette réfutation des objections exégétiques par la méthode allégorique dans *Contra Cels.*, II, 69.

rabbiniques et signifie avec une admirable éloquence au littéralisme judaïque que son temps est passé. « Jérusalem est tombée, s'écrie-t-il, le temple est tombé, l'autel a été renversé. En présence de la vérité, les ombres et les types disparaissent. Un temple nouveau a été formé par le Saint-Esprit dans le sein d'une vierge, et le temple fait de pierres s'est écroulé[1]. Le règne de l'esprit qui vivifie a remplacé le règne de la lettre qui tue. »

On sait que le grand grief du judaïsme de la décadence contre le christianisme était l'obscurité et l'humilité de ses origines. Préoccupé uniquement de la réalisation terrestre du royaume de Dieu, l'imagination tout échauffée par les brillantes images de la prophétie interprétée au sens le plus matériel, il voyait dans l'abaissement du Christ le signe évident de la fausseté de sa doctrine, et il énumérait ironiquement toutes ses humiliations de la crèche à la croix comme autant de marques de la désapprobation divine. Origène a fait deux réponses à cette objection du judaïsme : la première n'est que trop empreinte du dualisme dogmatique qui sépare entièrement la nature divine de la nature humaine dans le Rédempteur ; à ce point de vue, les souffrances et les opprobres atteignent uniquement l'homme, et n'enlèvent pas au Dieu un seul rayon de sa gloire. Nous signalerons plus tard le danger d'une telle théorie, qui ne va rien moins qu'à compromettre la réalité de la rédemption[1]. Nous

[1] « Cecidit Jerusalem, cecidit templum ; typus et umbra cessavit. » (*In Jesu nav.*, homil. XXVI, 3.)

préférons de beaucoup l'argumentation si élevée par laquelle Origène nous fait retrouver une divine grandeur dans les humiliations volontaires et les abaissements du Verbe. Il réfute d'abord les infâmes calomnies répandues au sein du judaïsme sur la naissance du Christ, en se fondant sur des raisonnements dont on peut contester la valeur; ils s'appuient en effet sur la doctrine pythagoricienne de la préexistence des âmes, doctrine qui, rattachant étroitement notre existence actuelle à une existence antérieure, s'oppose d'une manière absolue à ce qu'un être pur ait sur la terre une naissance honteuse[2]. L'apologiste reconnaît sans hésitation que rien n'est plus bas et plus pauvre que la condition terrestre du Rédempteur du monde, mais il transforme avec une rare habileté l'objection en preuve, et il nous montre éloquemment tout ce que cette bassesse et cette pauvreté renferment de grandeur morale. N'y a-t-il pas en effet bien plus de mérite à s'élever à la gloire et à l'influence du sein d'une condition obscure qu'à partir d'un point déjà élevé par l'illustration de sa patrie, la noblesse de sa famille et la distinction d'une éducation aristocratique? Comment ne pas admirer l'homme qui, dépourvu de tous ces avantages, remplit le monde de son nom? Comment ne pas reconnaître en lui un génie sublime et divin? « Que dirons-nous de celui qui, élevé dans la pauvreté la plus parcimonieuse, n'ayant point parcouru le cycle des sciences enseignées dans les écoles à notre jeu-

[1] *Contra Cels.*, I, 29. [2] *Id.*, I, 31-33.

nesse, et n'ayant jamais reçu ces leçons oratoires qui apprennent à persuader, à haranguer et à gagner la multitude, a fondé un enseignement nouveau destiné à l'humanité entière, et a renversé à la fois les pratiques du judaïsme et les idées religieuses des Grecs[1]. » Cet homme inculte a proclamé les plus augustes vérités et a recruté ses disciples, non-seulement au sein d'un peuple ignorant, mais encore parmi les esprits les plus cultivés. Platon raconte qu'un homme de Sériphe ayant dit à Thémistocle : « Si au lieu d'être né à Athènes tu sortais d'une obscure bourgade, ta gloire ne serait pas si grande ; » le général lui répondit : « Et toi, quand tu serais d'Athènes, tu ne serais pas Thémistocle. » Eh bien ! notre Jésus, auquel on reproche d'être né dans un petit bourg, qui n'appartient ni à la Grèce, ni à aucun pays illustre, et que l'on raille comme le fils d'une pauvre femme d'artisan, ce Jésus qui n'est pas même originaire d'une île aussi petite que Sériphe, et qui eût été le dernier des habitants d'une si infime localité, n'en a pas moins ébranlé l'univers[2] et surpassé non-seulement un Thémistocle, mais encore un Pythagore et un Platon, et tous les sages, tous les rois et les généraux que le monde a jamais comptés.

De l'humilité de la naissance du Christ Origène passe aux humiliations de sa carrière terrestre. Il n'est pas vrai, comme le prétendent ses adversaires, que cette carrière ait été sans éclat, et que sa parole ait été sans écho, tandis qu'il vivait. « D'où venait donc

[1] *Contra Cels.*, I, 29.
[2] Σεῖσαι τὴν πᾶσαν ἀνθρώπων οἰκουμένην. (*Contra Cels.*, I, 29.

l'animadversion dont il a été l'objet chez les Juifs de la part des pontifes, des prêtres et des scribes, si ce n'est de ce qu'il entraînait après lui les foules jusque dans les déserts[1]? » Tant de haine suppose une puissance exceptionnelle qui grandit et que l'on redoute. La croix, dont on fait un signe d'infamie, prouve au contraire la grandeur du succès obtenu par le Maître qu'on y a cloué; à la violence des inimitiés soulevées contre lui en haut et en bas, dans le sanhédrin et dans le prétoire, on peut mesurer l'influence de sa doctrine. Si l'on objecte l'abandon des siens, qu'on n'oublie pas que Platon, le prince de la philosophie antique, s'est vu abandonné et renié par son plus illustre disciple, et qu'Aristote a consacré toute la force de son génie à ruiner l'autorité de son maître. L'histoire de la philosophie antique est toute remplie de défections semblables[2]. D'ailleurs, l'abandon des disciples du Christ n'a été que momentané, et c'est une tactique déloyale de rappeler leur lâcheté, en passant sous silence l'héroïsme qu'ils ont déployé plus tard[3]. Quant à la trahison de Judas, c'est le plus épouvantable égarement de cette volonté humaine que Dieu ne consent jamais à violenter. Judas lui-même n'a pas trahi son Maître avec un cœur tranquille. A côté de son avarice qui le poussait à trahir, il avait une certaine affection pour le Maître; l'enseignement divin avait laissé sa trace en lui. De là la douleur véhémente qui l'a saisi après son

[1] Πόθεν ὁ φθόνος;... ἤ ἐκ τοῦ πλήθη πειθόμενα ἀκολουθεῖν αὐτῷ; (*Contra Cels.*, II, 39.)
[2] *Id.*, II, 12. [3] *Id.*, II, 45.

crime et qui l'a poussé à se donner la mort[1]. Le désespoir de Judas, comme les larmes brûlantes de Pierre après son reniement, montrent combien le Christ exerçait une puissante action sur ceux-là même qui l'abandonnaient[2]. S'il n'a pas réussi à persuader un plus grand nombre de ses auditeurs, c'est un malheur qu'il partage avec tous les maîtres de la vérité. Les Juifs savent combien souvent ils ont laissé prêcher leurs prophètes dans le désert. « Chez les Grecs, les plus grands philosophes n'ont réussi ni à désarmer leurs ennemis ni à convaincre leurs juges et leurs accusateurs de renoncer au mal et de tendre à la vérité par la philosophie[3]. » Les miracles accomplis par le Rédempteur font resplendir sa gloire dans les temps même de son abaissement, alors qu'il avait voilé sa divine essence sous la forme d'un serviteur. Toutes les objections que le judaïsme élève contre ces miracles peuvent se retourner à bon droit contre les faits merveilleux sur lesquels il repose lui-même. « Est-il juste, ô Juif! s'écrie Origène, de rapporter à Dieu les miracles attribués à Moïse par tes saintes Ecritures, et de chercher à en établir le caractère divin contre ceux qui les rangent dans la même classe que les prodiges des mages de Pharaon, alors, qu'imitateur de tes ennemis, les Egyptiens, tu diffames les miracles de Jésus, miracles pourtant authentiques à tes yeux! En effet, si le résultat de ces miracles de Moïse, auxquels tout un peuple doit sa

[1] Δεικνύς ὅσον ἐδύνατο καὶ ἐν τῷ ἁμαρτωλῷ Ἰούδᾳ ἡ Ἰησοῦ διδασκαλία. (*Contra Cels.*, II, 11.)
[2] *Id.*, II, 39. [3] *Id.*, II, 96.

constitution, te démontre l'action de Dieu, pourquoi la méconnaître dans les miracles bien plus grands du Christ? Le premier n'a fait que ramener ses compatriotes aux coutumes de leurs pères, le second a remplacé les institutions antiques à l'ombre desquelles les nations avaient grandi par une cité nouvelle, la cité évangélique fondée sur les ruines de tout ce qui l'avait précédée [1]. » Il est raisonnable d'admettre que de plus grands miracles étaient nécessaires pour une œuvre si grande ; aussi n'y a-t-il pas une seule des attaques dirigées contre le Christ qui ne remonte à Moïse et ne l'atteigne directement. « Si vous dites qu'il est honteux de reconnaître un Dieu aux signes qui font ailleurs reconnaître un magicien, nous vous répondrons dans les mêmes termes qu'il est honteux de reconnaître un prophète aux signes qui font ailleurs reconnaître un enchanteur [2]. ». La distinction entre le miracle et le prodige sera nettement établie dans d'autres passages. Pour le moment, Origène prouve au judaïsme qu'il ne saurait s'attaquer à la religion nouvelle sans se frapper lui-même.

La synagogue essayait de justifier après coup la condamnation dont le sanhédrin avait frappé Jésus-Christ; elle le citait à sa barre et instruisait de nouveau sa cause, en s'efforçant de démontrer sa culpabilité. N'ayant plus sous la main les menteurs à gage qui avaient

[1] Οὗτος μεῖζόν τι τολμήσας, ἐπεισήγαγε τῇ προκαταλαβούσῃ πολιτείᾳ καὶ ἔθεσι πατρῴοις τὴν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείαν. (*Contra Cels.*, II, 52.)

[2] *Id.*, II, 53.

déposé contre lui, elle cherchait, par une interprétation déloyale des évangiles, à jeter de l'ombre sur la perfection morale et sur la parfaite sainteté de Celui qui avait eu le droit d'affirmer que le mal « n'avait rien en lui. » « Qu'on nous cite, répond Origène, un acte coupable qu'il aurait commis, à moins que l'on appelle mal la pauvreté, la croix et les embûches que les méchants lui ont dressées. » Mais alors Socrate a été coupable au même titre, et il faut flétrir tous les sages de l'antiquité qui ont volontairement choisi la pauvreté. Nous mettons au défi nos adversaires de produire un seul grief raisonnable contre le Christ, en se fondant sur le témoignage de ses disciples. Sur quoi donc se fondent-ils pour contester sa sainteté sans tache? Il a tenu toutes ses promesses. L'Evangile n'a-t-il pas été annoncé dans le monde entier? Ses disciples n'ont-ils pas porté sa Parole dans toutes les nations? n'ont-ils pas été traduits pour cette cause devant les rois et les gouverneurs[1]? L'accusera-t-on de mensonge? Mais où trouver le plus léger prétexte d'une telle inculpation? L'appellera-t-on impie parce qu'il a abrogé toutes les pratiques extérieures de la loi et de la lettre, la circoncision, l'observance des jours, les oblations, et parce qu'il nous a élevés à une loi vraiment digne de Dieu, pure et spirituelle[2]? Est-ce pour ce motif qu'on l'accusera d'arrogance? Mais il faudrait oublier sa douceur et son humilité ; il faudrait oublier le spectacle

[1] *Contra Cels.*, II, 42.
[2] Ἢ ἀνόσιον μὲν τὸ ἀφιστάνειν σωματικῶν νουμηνιῶν. (*Id.*, II, 7.)

qu'il a donné quand il a lavé les pieds de ses disciples[1]. En réalité, le judaïsme ne reproche au Sauveur que ses abaissements; mais pour les âmes nobles et vaillantes qui mettent le bien non dans le bonheur terrestre, mais dans la pratique des vertus, et qui savent que la félicité appartient non à cette vie troublée, mais à la vie du ciel, ses souffrances ne font qu'accroître leur confiance en lui[2].

La croix, voilà en définitive le grand scandale du Juif. Aussi Origène s'attache-t-il à en relever la sainte grandeur. D'abord il démontre qu'elle rentre dans le plan de Dieu, et il le prouve par les prophéties. Cet emploi de la preuve scripturaire était parfaitement à sa place dans une polémique contre les Juifs. Il est évident que si l'apologiste établit par leurs propres livres que les humiliations du Messie sont conformes à la volonté de Dieu, ce qui semblait un opprobre s'élève à la hauteur d'un décret du Tout-Puissant. Origène, entre autres citations empruntées à l'Ancien Testament, donne une très belle explication du chapitre LI d'Esaïe; il réfute l'interprétation des rabbins qui le rapportaient uniquement aux humiliations du peuple d'Israël. Comment supposer, dit-il avec beaucoup de raison, qu'Israël soit conduit à la mort pour les péchés d'Israël? Evidemment il faut admettre une distinction entre celui qui meurt et celui pour lequel on meurt. Une fois ce point gagné, tout est gagné, car il se trouve que l'ancienne prophétie a

[1] *Contra Cels.*, II, 7. [2] *Id.*, II, 42.

tracé par avance le tableau le plus fidèle des souffrances du Rédempteur, auquel elle donnait déjà le nom d'homme de douleur. Ces souffrances sont donc la réalisation d'un dessein de la sagesse éternelle, et il n'est plus permis de les mépriser[1]. Cette thèse est surabondamment prouvée par d'autres citations de l'Ecriture[2]. Origène en conclut que ce ne sont pas les Juifs de son temps qui sont les héritiers légitimes de la prophétie, mais bien les chrétiens, car les premiers méconnaissent le grand passé religieux de leur nation, tandis que les seconds s'y rattachent et le continuent. La loi mosaïque et la prophétie ont été les rudiments de la religion chrétienne[3]. Il faut passer de ces rudiments à une compréhension plus profonde qui pénètre ce mystère caché dans les temps éternels, mais pleinement révélé par l'avénement de Jésus-Christ. Il est faux qu'en agissant ainsi les chrétiens méprisent la loi. « Bien au contraire, ils l'honorent davantage en montrant quelle profondeur de vues et quelles ineffables vérités sont cachées sous l'enveloppe de la lettre[4]. » « Si vous croyiez à Moïse, vous croiriez aussi en moi, » disait Jésus-Christ. L'évangile de Marc commence par une citation d'Esaïe, et sur le seuil de l'histoire évangélique nous rencontrons, dans Jean-Bap-

[1] *Contra Cels.*, I, 55. [2] *Id.*, I, 49, 53.

[3] Ἀληθῶς χριστιανοῖς ἡ εἰσαγωγή ἐστιν ἀπὸ τῶν ἱερῶν Μωϋσέως, καὶ τῶν προφητικῶν γραμμάτων. (*Id.*, II, 4.)

[4] Οὐχ οἱ προϊόντες ἀτιμάζουσι τὰ ἐν νόμῳ γεγραμμένα, ἀλλὰ πλείονα τιμὴν αὐτοῖς περιτιθεῖσιν, ἀποδεικνύντες ὅσον ἔχει βάθος σοφῶν καὶ ἀποῤῥήτων λόγων ἐκεῖνα τὰ γράμματα. (*Id.*, II, 4.)

tiste, le dernier et le plus grand des prophètes[1]. Mais vous ne comprenez pas votre propre loi, parce que vous n'avez pas reçu l'esprit de Dieu[2]. Vous êtes garrottés par les liens d'une fausse tradition dogmatique qui sont les plus difficiles à briser. Tant que les yeux de l'âme ne sont pas ouverts, toute la science du scribe le plus consommé est vaine, et se place même au-dessous de l'ignorance. « Plût à Dieu, s'écrie Origène, que ces calomniateurs du Verbe qui ignorent les vérités les plus essentielles, ignorassent encore la lettre même des Ecritures, afin qu'ils ne pussent rendre leurs attaques plausibles et ébranler, je ne dis pas la foi, mais le peu de foi des faibles croyants[3]. »

Origène a ainsi établi par la preuve scripturaire que les humiliations du Christ répondaient à un dessein de l'amour éternel, et que si la croix est en scandale au judaïsme dégénéré, elle n'en a pas moins été saluée d'avance par la grande et légitime tradition nationale, telle qu'elle est conservée dans les écrits des prophètes. Il va maintenant montrer que ces humiliations et ces souffrances n'ont rien d'incompatible avec la dignité du Fils de Dieu, par la raison qu'il s'y est soumis volontairement. « Il est venu, parce qu'il l'a voulu; il savait qu'en mourant pour les hommes il serait secourable à toutes les créatures[4]. » Après tout, on ne lui a fait que ce qu'il lui a plu d'accepter, et quelque grands

1 *Contra Cels.*, II, 4. 2 *Id.*, I, 62.
3 Ἐν τοσαύτῃ εἶναι ἀγνοίᾳ οὐ μόνον τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ τῶν ψιλῶν γραμμάτων τῆς γραφῆς. (*Id.*, I, 49.)
4 Ἦλθε δὲ, ἐπεὶ ἐβούλετο.

qu'aient été ses opprobres, ils n'ont pas été au delà de ses désirs; il n'est descendu dans les régions de l'ombre de la mort que parce qu'il l'a bien voulu. Il a prévu et clairement annoncé son sacrifice; cette prévision prophétique, signe de son pouvoir divin, est en même temps la preuve éclatante du libre choix qu'il a fait d'une mort ignominieuse pour nous sauver. Il a prédit tout ce qu'il devait endurer [1], et ainsi se trouve justifiée cette parole sublime qui répond à toutes les objections des Juifs : « Personne ne me ravit ma vie, mais « je la donne de moi-même. J'ai le pouvoir de la donner « et celui de la reprendre. » La crucifixion du Christ est donc un libre sacrifice et non plus un supplice déshonorant. S'il se trouve encore quelque opposant d'une âme assez basse pour voir dans cette immolation volontaire de la charité d'un Dieu une flétrissure, Origène en appelle, non plus à des textes de l'Ecriture, mais au livre vivant de l'âme, à ses nobles instincts, à cette adhésion spontanée que la conscience accorde à tout acte de dévouement. La sainte victime du Calvaire ne sera blâmée que le jour où l'humanité aura cessé d'admirer Socrate refusant d'éviter sa condamnation par un mensonge, ou Léonidas marchant joyeusement à une mort certaine et prématurée pour le salut de sa patrie [2]. Encore ici l'argument moral est l'argument décisif. Quand Origène invoque à l'appui de sa thèse les

[1] Ὁ Ἰησοῦς, ἐπιστάμενος τὰ συμβησόμενα, οὐκ ἐξέκλινεν· ἀλλὰ περιέπιπτεν οἷς καὶ προηπίστατο. (*Contra Cels.*, II, 17. Comp. *Id.*, II, 13.)
[2] *Id.*, II, 17.

signes éclatants qui ont accompagné le supplice du Rédempteur, le voile du temple déchiré, les ténèbres envahissant la terre, les saints ressuscités[1], il soulève une question nouvelle plutôt qu'il n'apporte une preuve, car la vérification de ces faits miraculeux est longue et difficile, et chacune des citations des auteurs païens, du temps qu'Origène produit à leur appui, est sujette à discussion. Au contraire, pour sentir la grandeur morale de la crucifixion, il suffit d'un cœur qui batte pour ce qui est vraiment grand et d'une conscience droite; il suffit de ces larmes qui mouillent involontairement nos yeux au récit d'une action généreuse.

Ainsi cette prétendue bassesse du fondateur du christianisme qui devait résulter de sa naissance obscure, de sa mort sur la croix et de son ministère contesté, tourne en réalité à sa gloire. Restait à écarter une dernière série d'objections présentée par les Juifs contre la résurrection de Jésus-Christ. Il en était de ce point comme de ces positions desquelles dépend l'issue d'une bataille. En effet, toutes les attaques antérieures des Juifs échouaient, si cette dernière ne réussissait pas. Une fois la résurrection du Sauveur admise, les humiliations et les opprobres de sa carrière terrestre et de sa passion, qu'ils relevaient avec tant de complaisance, ne pouvaient plus être invoqués contre lui; car en le faisant sortir du tombeau, Dieu l'avait

[1] *Contra Cels.*, II, 33. Origène trouve dans la *Chronique* de Phlégon une allusion à l'éclipse de soleil qui eut lieu lors de la crucifixion, allusion très contestable.

justifié avec éclat. Il n'y avait pas de milieu : il était un imposteur ou un Dieu. S'il n'a été qu'un faux Messie, la pierre du sépulcre doit le recouvrir encore; s'il est vraiment le Fils de Dieu, il a dû briser les liens de la mort; mais dans ce cas, la nation juive a commis le plus épouvantable crime qui ait été consommé sur la terre. On comprend combien il importait aux représentants de la synagogue de ruiner la foi à la résurrection du Crucifié. Nous avons déjà fait connaître l'habile plan d'attaque des rabbins sur ce point, tel que Celse l'a développé à son profit. Considérons de quelle manière Origène a établi ce fait capital sur lequel toute la prédication apostolique s'est appuyée, et qui est en définitive le fondement de l'Eglise chrétienne.

Les Juifs cherchaient à assimiler la résurrection aux mythes païens, qui roulaient sur la descente aux enfers d'un Orphée ou d'un Enée. Origène leur demande si c'est le caractère miraculeux du récit de la résurrection qui les offusque; mais, à cet égard, l'Ancien Testament ne le cède en rien au Nouveau, car il rapporte plusieurs résurrections opérées par les prophètes. Les chrétiens acceptent le témoignage des écrivains sacrés de l'Ancien Testament, mais ils croient au même titre à la résurrection du Sauveur, qui n'a pas été moins dûment constatée [1]. Ajoutons que les prophètes ont clairement annoncé ce grand événement [2]. Origène admet l'analogie entre les miracles des deux économies, mais

[1] *Contra Cels.*, II, 55. [2] *Id.*, II, 57.

il repousse toute comparaison entre la résurrection de Jésus-Christ et les prétendues résurrections des héros de la Grèce. « En effet, ceux-ci ont pu se dérober à la vue des hommes pendant quelque temps dans quelque retraite choisie par eux, puis reparaître soudain quand cela leur plaisait. Il n'en était pas de même de Jésus, qui a été crucifié devant tout Jérusalem et dont le corps a été enlevé à la vue du peuple entier[1]. » S'il fût mort sans témoins, on eût eu quelque droit de le mettre au rang de ces hommes qui ont disparu plutôt qu'ils n'ont péri et qui ont fait passer leur réapparition sur la scène du monde pour une résurrection. Mais toute objection semblable tombe devant la publicité du supplice du Rédempteur. D'ailleurs, les auteurs païens eux-mêmes ont mentionné les circonstances qui ont précédé sa sortie du tombeau[2].

Les rabbins s'efforçaient, par une minutieuse analyse du récit évangélique, d'infirmer la valeur des témoignages rendus primitivement à la résurrection. Origène les suit sur ce terrain et les combat victorieusement. Tout d'abord, il montre que les témoins n'ont pas été en si petit nombre que ses adversaires se plaisent à le dire. Ce n'est pas sur la foi d'une femme fanatique que l'Eglise a adoré le vainqueur de la mort; les apôtres et les disciples ont confirmé le témoignage de Marie Magdeleine. Thomas, dont on invoque l'incrédulité, est tombé aux pieds du Christ

[1] Ἰησοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ πάντων Ἰουδαίων (*Contra Cels.*, II, 56.)
[2] *Id.*, II, 59.

après avoir mis ses mains dans la trace des clous qui l'avaient déchiré; son témoignage ne peut être mis en doute, même par ceux qui veulent voir plutôt que croire [1].

On a, de tout temps, tiré un grand parti contre la résurrection de la rareté des apparitions de Jésus-Christ après sa sortie du tombeau. On lui reproche de ne s'être montré qu'à ses disciples et de s'être dérobé à la vue de ses ennemis. Les Juifs ne manquaient pas d'insister sur cette objection. La réponse d'Origène est admirable; nous la donnons tout entière, parce qu'elle fait saisir parfaitement l'esprit de son Apologie. « Jésus-Christ, dit-il, quoique étant un, différait pour chacun selon qu'il en était vu et considéré avec des yeux différents [2]. Qu'il ne se soit pas montré sous le même aspect à tous ceux qui le voyaient, c'est ce qui ressort du choix qu'il a fait de Pierre, de Jacques et de Jean, à l'exclusion des autres apôtres, pour les conduire sur la haute montagne où il devait être glorifié. Ils étaient seuls capables de contempler sa gloire, et celle de Moïse et d'Elie, et d'entendre leur entretien et la voix divine de la nuée. Selon moi, avant qu'il se fût élevé sur la montagne où ces disciples le suivirent seuls pour l'entendre parler des béatitudes célestes, alors qu'il était encore au bas de cette colline et que vers le soir il opérait la guérison de toute maladie et de toute souffrance, il ne paraissait

[1] *Contra Cels.*, II, 61, 70.

[2] Ὁ Ἰησοῦς εἷς ὤν, πλείονα τῇ ἐπινοίᾳ ἦν, καὶ τοῖς βλέπουσιν οὐχ ὁμοίως πᾶσιν ὁρώμενος. (*Id.*, II, 64.)

pas le même à ces malades et à ces malheureux qu'à ceux qui étant en santé pouvaient le suivre sur la montagne. Quand il donnait, dans l'intimité, à ses disciples le sens de ses paraboles, caché aux multitudes, comme à des auditeurs bien supérieurs par leur intelligence à la masse qui l'écoutait sans le comprendre, il n'apparaissait pas le même à mon sens, ni aux yeux de l'âme ni aux yeux du corps... Ainsi déjà avant sa glorification, la vue complète du Christ dépendait des dispositions morales de ceux qui l'approchaient. A combien plus forte raison ne doit-on pas l'admettre depuis sa sortie du tombeau! Reconnaissons, ajoute Origène, qu'avant qu'il eût dépouillé les principautés et les puissances, et qu'il fût mort, il pouvait être vu de tous, mais qu'après qu'il eût dépouillé les principautés et les puissances et qu'il eût cessé d'avoir en lui ce qui tombait sous le sens, ceux qui avaient pu le voir auparavant ne le virent plus[1]. C'est aussi pour épargner ces derniers que depuis sa résurrection il ne s'est pas montré à eux[2]. Il n'a pas voulu qu'ils fussent frappés, à cause de lui, du même obcurcissement qui a aveuglé les hommes de Sodome quand l'ange de Dieu était au milieu d'eux. Jésus-Christ n'a voulu manifester sa divinité qu'à ceux qui étaient capables de la contempler, et il la leur a révélée dans la mesure même de cette capacité. C'est l'unique motif pour lequel il ne s'est pas révélé à tous. Il a été envoyé

[1] Μηκέτ' ἔχοντά τι χωρητὸν ὁραθῆναι τοῖς πολλοῖς. (*Contra Cels.*, II, 64.)

[2] Φειδόμενος αὐτῶν οὐκ ἐφαίνετο πᾶσιν ἀναστάς ἐκ νεκρῶν. (*Id.*)

non-seulement pour se révéler, mais aussi pour se dérober à la vue des profanes. Il ne se manifestait pas même tout entier à ceux qui le connaissaient, mais quelque chose de lui leur échappait encore[1]. Pour les autres, il demeurait complétement inconnu. Mais il a ouvert les portes de la lumière à ceux qui, étant naturellement enfants des ténèbres, se sont efforcés de devenir enfants du jour. Ce n'est pas au hasard et indifféremment à tous qu'il se manifeste ou qu'il se dérobe à la vue. » La voix céleste qui disait : Celui-ci est mon Fils bien-aimé dans lequel j'ai mis mon plaisir, n'a pas été entendue de la foule, d'après l'Ecriture. Ceux qui étaient montés avec lui sur la montagne de la transfiguration ont seuls pu l'entendre. En effet, ces sons divins ne frappent pas l'air et ne résultent d'aucune cause naturelle. Ils ne sont perçus que par ceux qui ont une ouïe supérieure à celle du corps, l'ouïe de l'intelligence. Quand celui dont ces sons émanent le veut, ils ne sont point perçus universellement; ils ne parviennent qu'à l'homme qui a l'ouïe supérieure; mais ceux dont l'âme est sourde n'entendent pas Dieu parler[2]. Ainsi, pour voir et entendre les choses divines, il faut avoir reçu le sens du divin. Voilà pourquoi le Christ ressuscité n'a été ni vu ni entendu par la masse des Juifs, mais ne s'est manifesté

[1] Οὐ γὰρ πᾶν, ὃ ἦν καὶ οἷς ἐγινώσκετο, ἐγινώσκετο, ἀλλά τι αὐτοῦ ἐλάνθανεν αὐτούς. (*Contra Cels.*, II, 68.)

[2] Ὁ μὲν ἔχων τὰ κρείττονα ὦτα, ἀκούει θεοῦ· ὁ δὲ κεκωφωμένος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκοὴν, ἀναισθητεῖ λέγοντος θεοῦ. (*Id.* II, 72.)

qu'à ses amis. Nous verrons Origène étendre au christianisme tout entier ce qu'il applique ici au fait spécial de la résurrection.

Ce sont les amis du Sauveur, ses disciples immédiats qui ont rendu témoignage à ce grand fait, témoignage d'autant plus digne de foi qu'il a reçu la consécration de la souffrance; avec un courage héroïque ils l'ont proclamé à la face d'un monde ennemi, au péril de leur vie, « en regardant comme un jeu toutes les afflictions. » Si la résurrection du Christ eût été une invention fabuleuse de leur part, ils n'eussent pas mis dans leur parole une telle énergie, que non-seulement ils ont persuadé à leurs auditeurs de mourir pour cette vérité, mais qu'eux-mêmes ont méprisé la mort; ils montrent par là qu'ils ont devant les yeux la vie éternelle et qu'ils ne tiennent aucun compte de toutes les peines de la vie présente[1].

La résurrection étant ainsi prouvée, il ne faut plus parler de la bassesse du Christ, mais de sa grandeur. Si cette grandeur dont Origène a admirablement relevé le caractère moral, a échappé au judaïsme dégénéré, c'est qu'il a eu des yeux pour ne point voir et des oreilles pour ne point entendre; il n'a pu s'élever jusqu'à la perception du divin en contemplant l'humble fils de Marie ni découvrir tous les trésors de sa divinité sous le voile de sa pauvreté. Cette incrédulité est donc tout d'abord un péché; elle est imputable aux mau-

[1] Βλέποντες τὴν αἰώνιον ζωὴν παίζουσι πάντα τὰ ἐν βίῳ ἐπίπονα. (*Contra Cels.*, II, 77.)

vaises dispositions du cœur. Aussi l'apologiste passe-t-il du ton calme de la discussion philosophique aux véhémentes interpellations d'une indignation sainte. Il sent que pour atteindre le juif incrédule, la lumière doit être terrible et brûlante comme la foudre, car tant que le pharisien n'a pas été renversé comme Saul de Tarse dans la poussière du chemin, il n'y a rien à espérer de lui. Origène a trouvé les accents les plus énergiques pour flageller l'orgueil judaïque. Suivant l'exemple d'Etienne dans son discours au sanhédrin, il rattache l'incrédulité présente des Juifs à leur incrédulité passée. Ils sont toujours le même peuple de col roide, endurci dans la rébellion. Aujourd'hui, ils sourient de pitié quand on leur parle du Dieu qui est venu habiter en nous; mais ce même Dieu n'était-il pas présent jadis au milieu des Hébreux, quand il les conduisait à main étendue hors d'Egypte par d'éclatants miracles, quand il refoulait les flots de la mer Rouge pour les laisser passer à sec, quand il faisait marcher avec eux la nuée lumineuse et surtout quand il proclamait sa loi du haut du Sinaï, et cependant ceux qui le voyaient en quelque sorte ne crurent pas en lui[1], sinon ils n'eussent pas fabriqué une stupide idole au pied même de la sainte montagne. « C'est toujours la même race; quelques miracles et quelques signes éclatants qui leur aient été accordés, au désert, ils n'en sont pas moins demeurés incrédules. Et maintenant, ni l'apparition merveilleuse du Christ, ni ses paroles pleines d'autorité, ni ses mi-

[1] Ἠπιστήθη ὑπὸ τῶν εἰδότων. (*Contra Cels.*, II, 74.)

racles accomplis devant tout le peuple n'ont pu les gagner à lui[1]. Leur incrédulité actuelle est conforme à ce que leurs propres livres nous enseignent de leur incrédulité passée. Quels miracles trouvez-vous plus grands, ceux qui furent accomplis en Egypte et dans le désert ou ceux du Christ? Si vous donnez la préférence aux premiers, ne sera-t-il pas facile de comprendre que le peuple qui a résisté aux plus grands miracles résiste aux moindres? Si vous mettez les uns et les autres sur le même rang, qu'y a-t-il d'étonnant si le même peuple se montre également incrédule en présence des miracles qui sont à la base des deux alliances?... En repoussant Jésus-Christ vous portez témoignage contre vous-mêmes et vous êtes les dignes fils de ceux qui dans le désert ont résisté aux plus éclatantes manifestations de la puissance divine[2]. » L'incrédulité des Juifs est bien plus coupable que celle des païens. Qu'on ne s'étonne donc pas si leur châtiment a surpassé celui du proconsul qui, à leur instigation, a condamné le Christ. Pilate aurait dû, à en croire nos adversaires, avoir les membres déchirés comme Penthée, si le Christ était vraiment Dieu. Mais le vrai Penthée n'est pas le juge romain, c'est la nation qui a tué son Dieu et dont les membres palpitants ont été, en châtiment de ce crime, dispersés en lambeaux sur toute la surface de la terre, supplice plus terrible et plus durable que celui qui atteignit d'après la Fable l'ennemi de Bacchus[3]. L'incré-

[1] *Contra Cels.*, II, 74.

[2] Μαρτυρεῖτε δι' ὧν τῷ Ἰησοῦ ἀπιστεῖτε, ὅτι υἱοί ἐστε τῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ ἀπιστησάντων ταῖς θείαις ἐπιφανείαις. (*Id.*, II, 75.)

[3] Ὑπὲρ τὸν Πενθέως σπαραγμὸν διασπαρέν. (*Id.*, II, 34.)

dulité des Juifs a attiré sur eux les malheurs les plus terribles. Le temps de leur châtiment n'a pas été différé, il est déjà venu. Quel peuple a été ainsi chassé de sa capitale et de la patrie où il célébrait son culte national? La cause de cette catastrophe sans égale est leur attentat contre le Christ[1]. Mais leur condamnation a été l'occasion d'une grande bénédiction; elle a abaissé la barrière entre la vérité et l'humanité, et la bonne nouvelle du salut se répand sur la terre comme des flots longtemps contenus auxquels un libre cours a été rendu[2]. Ce n'est pas dans un autre dessein que le monde apaisé a été réuni sous les lois de l'empereur romain, car la multiplicité des Etats eût empêché la diffusion de la doctrine du Christ dans l'univers entier[3].

Origène, après avoir constaté l'endurcissement de la synagogue, va se tourner vers les païens en redisant la grande parole de saint Paul : « La porte des gentils nous est ouverte. » Nous retrouverons dans cette polémique plus philosophique le même genre d'argumentation dont il a usé si victorieusement contre les Juifs; mais malgré l'analogie du fond, elle prendra une forme admirablement appropriée aux nouveaux adversaires qu'il désire vaincre et convaincre. Sans doute, l'homme est toujours le même; qu'il traîne après lui la longue robe du scribe ou qu'il soit vêtu du court manteau du

[1] *Contra Cels.*, II, 8.
[2] Συνεχρήσατο τῇ ἀπιστίᾳ τῶν Ἰουδαίων πρὸς τὴν κλῆσιν τῶν ἐθνῶν. (*Id.*, II, 78.)
[3] *Id.*, II, 30.

philosophe, les coups décisifs ne sont pas portés de deux manières et c'est constamment au cœur et à la conscience qu'il faut viser. Aussi toutes les fois qu'il s'agira du dernier et suprême effort, l'apologiste usera de la même méthode et il cherchera à atteindre l'homme même dans le Grec comme dans le Juif. Mais il n'en est pas moins nécessaire de prévenir favorablement l'esprit de ceux que l'on veut persuader, et c'est dans cette partie préliminaire de la discussion que les procédés doivent varier selon les dispositions natives et les habitudes intellectuelles des diverses catégories d'adversaires. L'esprit humain en effet est fertile en ressources, il est essentiellement mobile, et tandis que la grande unité humaine se retrouve sous toutes les divergences dans le domaine moral, elle se brise dans le domaine intellectuel. Les préoccupations d'un peuple occidental ne sont pas celles d'un peuple oriental; le Grec métaphysicien et artiste ressemble peu au Juif qui maudit l'art comme une idolâtrie et préfère la moindre tradition de ses docteurs au plus ingénieux système. Aussi le devoir de l'apologiste est-il de se faire Juif aux Juifs et Grec aux Grecs, tout en s'efforçant sans cesse de ramener les uns et les autres aux sentiments primordiaux et universels qui sont la substance de la vie morale et qu'on peut appeler les sentiments humains par excellence. Il doit chercher à les faire jaillir en quelque sorte de toutes les questions débattues, même de celles qui paraissent appartenir le plus exclusivement à la pensée pure, afin d'arriver le plus tôt possible à cette phase de la

discussion où, les principales objections rationnelles étant écartées, il ne reste plus que la grande objection de la volonté rebelle et du cœur orgueilleux, dernier retranchement que l'on ne force que par la preuve morale directe, par l'appel incisif à la conscience. Les détours d'une argumentation infiniment riche et variée ramèneront Origène dans sa polémique contre l'hellénisme au même point où l'avait conduit sa discussion plus élémentaire et moins dialectique contre la synagogue.

Le grand docteur d'Alexandrie avait l'esprit trop élevé pour se laisser entraîner par ses adversaires à une réaction exagérée contre leurs idées. Les injustes accusations du judaïsme dégénéré ne l'ont pas empêché de reconnaître la grandeur de son passé. L'indignation bien légitime que lui inspiraient ses calomnies et ses menées ne l'a pas rejeté dans le gnosticisme; il n'a pas cessé de reconnaître l'unité essentielle de l'Ancien et du Nouveau Testament, tout en insistant sur ce que la religion nouvelle avait de supérieur et de définitif. Il a même défendu avec sa vigueur accoutumée les institutions mosaïques contre les attaques du paganisme; c'était défendre en réalité la base historique du christianisme. Les païens se plaisaient à représenter les Juifs comme une petite tribu égyptienne, révoltée contre ses rois légitimes, justement bannie de sa patrie, mais en ayant emporté ses croyances religieuses et les rites de son culte, bientôt défigurés dans les hasards d'une vie errante et misérable. Origène démontre aisément l'absurdité d'une pa-

reille explication des origines du judaïsme. Comment admettre qu'un peuple considérable se constitue en quelques jours à la suite d'une révolte et change si bien sa langue qu'il n'y ait aucune analogie entre l'idiome qu'il a improvisé et celui qu'il avait appris dans son enfance[1]? Les institutions religieuses de ce peuple consignées dans sa loi diffèrent totalement de celles des autres nations; elles l'élèvent au-dessus de l'universelle idolâtrie en lui interdisant toute représentation matérielle de la Divinité. Adorateurs du vrai Dieu, appelés à vivre d'une vie sainte, les Juifs véritables étaient des hommes divins[2]. Il serait souverainement injuste de faire rejaillir sur les origines du judaïsme l'opprobre de sa décadence. S'il n'a pu se maintenir à la hauteur où Dieu l'avait placé, il n'est pas moins certain que son commencement est glorieux, et que ce n'est pas à l'école d'une religion grossière comme la religion égyptienne qu'il a appris les grandes vérités sur lesquelles il reposait primitivement. Si les Hébreux n'avaient été que des esclaves égyptiens échappés de leurs fers, ils auraient emporté avec eux cette stupide adoration des animaux, honte éternelle de l'ancienne Egypte; ils eussent vénéré les chats et les crocodiles et ils n'eussent pas professé des idées si pures sur la Divinité. Ce n'est ni aux Chaldéens, ni aux Perses qu'ils avaient emprunté ce monothéisme sévère qui leur faisait adorer un seul Dieu, dans un seul temple, par un seul sacrifice[3]. Leur religion était

[1] *Contra Cels.*, IV, 31. [2] *Id.*, IV, 32.
[3] *Id.*, V, 42-51.

bien supérieure à la philosophie, même la plus éclairée, car tandis que les philosophes apportent encore leurs hommages aux autels des démons, le dernier des Juifs ne reconnaît qu'un Dieu unique et souverain[1]. Si ce peuple eût été fidèle à ses institutions, il eût offert au monde la réalisation d'une république idéale bien plus admirable que celle qu'a rêvée Platon. Il n'est pas vrai qu'Israël ait adoré le ciel et les anges; il n'a accordé son adoration qu'à Celui qui a fait toutes choses[2]. Origène en appelle aux illustres ancêtres du judaïsme, à Abraham, Jacob et Isaac, qui longtemps avant que les Chaldéens eussent songé à déifier les étoiles adoraient celui qui a fait les étoiles, sans se souiller de toutes les infamies auxquelles les Perses se livraient sans scrupules[3]. Abraham a le premier observé la circoncision; ce rite essentiellement judaïque n'est donc pas un emprunt fait à l'Egypte.

Longtemps avant que les sages de la Grèce primitive eussent enveloppé de fables ridicules les quelques parcelles de vérité qu'ils possédaient, longtemps avant les Orphée et les Linus, Moïse avait donné à son peuple des lois admirables, capables de l'amener au bien, dans des écrits où l'on trouve à la fois la clarté qui rend la vérité accessible à tous et la profondeur qui défie l'intelligence des esprits les plus sages. C'est dans ces pages inspirées que la grande notion de la

[1] Ἰουδαίων καὶ ὁ ἔσχατος μόνῳ ἐνορᾷ τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. (*Contra Cels.*, V, 43.)
[2] *Id.*, V, 6.
[3] *Id.*, VI, 8. Comp. I, 22.

création du monde par Dieu nous est révélée. « Il convenait que Celui qui a créé toutes choses et a donné des lois universelles, imprimât aux paroles qui le révélaient une puissance faite pour subjuguer tous les hommes[1]. »

Origène n'ignore pas que l'argument qu'il vient de produire ramène l'objection la plus grave soulevée contre le judaïsme par la philosophie panthéiste du temps. Il se réserve de la considérer en face dans la partie de son livre consacrée à la défense directe du théisme chrétien. Il se borne pour le moment à justifier en quelques mots cette religion « de gardeurs de moutons et de chevriers, » à laquelle tous les mépris d'une philosophie matérialiste n'enlèveront pas la gloire d'avoir donné la seule explication de l'origine du monde qui soit digne de Dieu et fondée en raison. N'est-il pas infiniment plus rationnel d'admettre, au lieu de ces déifications multiples de la matière forgées par l'imagination des Grecs, la foi en un Dieu qui a conçu et exécuté seul cet ouvrage parfait que nous appelons le monde? La convenance et la proportion de toutes les parties qui le composent démontrent l'unité de son auteur. Si Dieu n'est pas au-dessus et au dehors du monde, distinct de lui comme l'ouvrier est distinct de son ouvrage, il n'y a plus que deux hypothèses : ou bien Dieu est dans le monde, ou bien il est le monde lui-même; mais il ne saurait être une partie du monde, car toute

[1] Ἔπρεπε τὸν ὅλου τοῦ κόσμου δημιουργὸν δυνάμιν παρασχεῖν τοῖς λόγοις, κρατῆσαι πανταχοῦ δυναμένην.

partie est imparfaite et Dieu ne peut être imparfait; il n'est pas davantage le monde pris dans son ensemble, car comme l'univers n'est que l'ensemble des parties qui le composent, la raison ne saurait admettre que le Dieu suprême ne soit qu'un composé [1]. Il faut donc en revenir à la notion du berger de Madian. En conduisant ses troupeaux, il a reçu une révélation qui dépasse en vérité tout ce qui a jamais été imaginé dans les orgueilleuses écoles de la Grèce.

Origène a ainsi établi les titres du mosaïsme et il a renoué la chaîne des révélations divines dont le premier anneau remonte aux origines du monde. D'une part, il a démontré contre le judaïsme que cette chaîne aboutit à la croix du Rédempteur, et que c'est en réalité la briser tout entière que de ne pas admettre ce rapport étroit entre les deux alliances; d'une autre part, il a démontré contre le paganisme que la religion véritable ne date pas d'hier, et que si elle a reçu son divin complément avec l'Evangile, elle n'en remonte pas moins à un lointain passé qui surpasse en antiquité les cultes les plus vénérés. Elle a pour elle la nouveauté et la tradition, la jeunesse et la durée. Origène, en défendant la révélation mosaïque, a fermement posé les bases du théisme. Il a commencé cette vigoureuse polémique contre le panthéisme qui lui fait vraiment porter la cognée à la racine de l'antichristianisme de son temps et de tous les temps, car il le retrouvait à la

[1] Βαθύτερος λόγος δείξει, ὅτι κυρίως θεὸς ὥσπερ οὐκ ἔστι μέρος, οὕτως οὐδὲ ὅλον, ἐπεὶ τὸ ὅλον ἐκ μερῶν ἐστί. (*Contra Cels.*, I, 23.)

base de l'idolâtrie la plus abjecte comme au fond de la spéculation la plus savante et la plus subtile. Qu'il apparût sous une forme grossière ou sous les voiles d'une philosophie grandiose, le plus redoutable ennemi de la vérité chrétienne était toujours le naturalisme.

Après avoir répondu à ces objections préliminaires, l'apologiste passe à la réfutation directe du paganisme, sans jamais sortir du calme qui convient au défenseur d'une religion dont le dernier mot est la charité. La philosophie païenne s'attaquait aux chrétiens avant de s'attaquer à leur doctrine; elle les accablait de ses railleries et les poursuivait de ses calomnies. La première tâche d'Origène sera donc de détourner les unes et les autres avec force et dignité. Vous abandonnez les coutumes nationales, leur disait-on tout d'abord. Vous méprisez ce qu'il y a de plus sacré dans la patrie. Vous êtes de dangereux novateurs qui foulez aux pieds les lois nationales. Ces lois, répond Origène, peuvent être contraires à la morale éternelle. S'il faut se conformer à elles en tout état de cause, nous serons obligés d'approuver les parricides des Scythes et les incestes des Perses. La piété n'aura rien d'essentiel, mais sera une institution arbitraire et accidentelle [1]. « Chez les uns le crocodile est adoré, tandis que les autres le mangent sans scrupule ; d'autres trouvent bon d'adorer le lion, ailleurs c'est le bouc qui est l'objet du culte. Ainsi la piété d'un peuple devient

[1] Ἔσται κατ' αὐτὸν οὐ φύσει τὸ ὅσιον, ἀλλά τινι θέσει καὶ νομίσει θεῖον. (*Contra Cels.*, V, 27.)

l'impiété d'un autre peuple. C'est le comble de l'absurdité. » Si la religion se modifie de la sorte en passant d'un pays à un autre, pourquoi la morale ne subirait-elle pas des modifications semblables? Pourquoi d'une frontière à l'autre le courage ne deviendrait-il pas lâcheté et la tempérance intempérance[1]? Le respect absolu pour les coutumes nationales ne serait exigible que si chaque peuple était vraiment constitué par Dieu, dans tout l'ensemble de son organisation, mais il n'en est rien. La dispersion des nations a été tout d'abord un châtiment, et elle est devenue une cause fatale d'ignorance en éloignant les peuples de la source de la vérité, de cet Orient spirituel dont l'Orient asiatique d'où le soleil nous vient chaque matin est le brillant symbole[2]. Les mauvaises lois viennent des mauvais anges, et notre premier devoir est de briser ce joug impie. Le nouveau peuple de Dieu n'est pas d'ailleurs sans passé, sans chef et sans lois. Si l'on demande aux chrétiens d'où ils viennent, ils peuvent répondre : De la montagne de Sion, du haut de laquelle l'antique prophétie a fait entendre les oracles qui annoncèrent l'économie évangélique. Si on leur demande où ils vont, ils répondront : A cette montagne de l'Eternel, qui d'après les oracles sacrés doit être placée au-dessus de toutes les autres, même au-dessus de la montagne prophétique, à cette Jérusalem d'en haut, à cette cité du Dieu vivant qui est l'Eglise. « Cette maison divine doit être éle dessus de la colline, c'est-à-dire de tout ce qui

[1] *Contra Cels.*, V, 27, 28. [2] *Id.*, V, 30.

en sagesse et en vérité aux yeux des hommes. Nous venons à cette maison sainte après avoir été rassemblés de toutes les nations, et nous nous exhortons mutuellement à embrasser la religion divine qui a été révélée dans les derniers temps par Jésus-Christ. Nous nous disons les uns aux autres : Venez, montons à la montagne de l'Eternel et à la maison du Dieu de Jacob, et il nous enseignera sa voie et nous y marcherons. Notre chef est Jésus-Christ et nous venons sous son étendard pour changer nos épées en socs et nos lances en faux. Nous ne porterons plus la guerre à aucun peuple, nous sommes devenus les enfants de la paix par Jésus, et pour ce général nous avons abandonné les coutumes de nos pères. S'il est sorti du milieu des Juifs, c'est pour paître de sa parole le monde entier [1]. »

Après avoir noblement vengé les chrétiens du reproche de substituer l'anarchie à l'ordre antique sur lequel reposaient la religion et l'Etat, Origène passe en revue les innovations de leur culte pour les justifier. Il en relève la spiritualité et reconnaît hautement que l'Eglise n'a ni sanctuaire, ni autels, ni images, mais qu'elle rend au Dieu qui est esprit un culte essentiellement spirituel. L'Eglise n'a d'autre autel que l'âme chrétienne, et ne brûle d'autre encens que celui de la prière. Les statues qui sont dignes de Dieu ne sont pas celles qui sortent des ateliers des statuaires, mais celles que le Verbe sculpte en nous; ce sont les

[1] *Contra Cels.*, V, 33.

vertus par lesquelles nous imitons le premier-né de toute créature qui nous présente en lui les types éternels de la justice, de la prudence, du courage, de la sagesse et de la piété [1]. En nous modelant d'après cette image parfaite du Dieu invisible, nous devenons une vivante représentation du bien et du beau véritable. Le marbre immortel dans lequel Phidias a taillé le Jupiter Olympien pâlit devant l'idéale beauté d'une âme formée à l'image de Dieu. Chaque chrétien est un temple de l'Esprit. Si nous n'avons pas de fêtes semblables aux vôtres, notre vie entière est une célébration de la gloire de Dieu par l'obéissance. Ainsi notre culte a sur le vôtre toute la supériorité de l'esprit sur la matière.

La philosophie païenne, peut-être par un sentiment secret de sa faiblesse, aimait à transporter le débat de l'école dans le forum, parce qu'elle savait bien que devant les tribunaux elle pouvait compter sur l'appui de la force matérielle. Nous l'avons vue accuser sans cesse les chrétiens de rébellion, assimiler leurs innovations religieuses à une révolution politique, donner un air de conspiration et de société secrète à leur culte et mettre un art perfide à intéresser l'Etat dans sa cause. Nous ne saurions trop admirer la réponse d'Origène à ces accusations ; elle respire la plus courageuse franchise. Il ne cache pas que le christianisme qui rend docile ne rend pas servile, et que s'il est la meilleure

[1] Ἀγάλματα καὶ πρέποντα θεῷ ἀναθήματα, οὐχ ὑπὸ τεχνιτῶν κατεσκευασμένα, ἀλλ' ὑπὸ λόγου θεοῦ μορφούμενα ἐν ἡμῖν. (*Contra Cels.*, VIII, 17.)

garantie de l'ordre dans l'Etat en proscrivant tout esprit d'insubordination coupable, il n'est pas non plus favorable à la tyrannie des princes et à l'abjection des sujets. « Nous pensons, dit-il, qu'il faut savoir mépriser la faveur des rois, non-seulement quand elle s'achète au prix du meurtre, de l'infamie et de la cruauté, mais aussi quand il faut lui sacrifier son Dieu, ramper lâchement ou flatter. Cela est indigne d'hommes dont le cœur est généreux et vaillant et qui couronnent leurs vertus par le courage [1]. Toutes les fois que le pouvoir n'exige rien de nous qui soit contraire à la loi de Dieu, nous ne sommes pas assez insensés pour exciter contre nous le courroux du roi ou du gouvernement et pour attirer sur nous l'opprobre et la mort. Nous lisons, en effet, dans l'Ecriture : « Soyez « soumis aux puissances supérieures. » Il y aurait beaucoup à dire, ajoute-t-il, sur les princes qui exercent un empire tyrannique ou qui ne voient dans le pouvoir qu'un moyen de se repaître de voluptés et de délices. » Ainsi se conciliaient la soumission commandée par l'Evangile et l'indépendance non moins obligatoire. En ébranlant le paganisme les chrétiens n'ébranlent pas le droit des gouvernants. « Ce n'est pas le fils rebelle de Saturne qui établit les rois; c'est le Dieu souverain de toutes choses [2]. » Quant à ce qui concerne ces conciliabules secrets où l'on s'imagine que les chrétiens complotent la ruine de l'empire, Origène rappelle

[1] Ἢ τινος μετὰ δουλοπρεπείας καὶ ταπεινότητος φωνῆς ἀλλοτρίας ἀνδρείων καὶ μεγαλοψύχων ἀνδρῶν. (*Contra Cels.*, VIII, 65.)
[2] *Id.*, VIII, 68.

simplement que ces prétendues machinations se bornent à prendre en commun un repas fraternel. En vérité, l'agape est un péril public que l'on ne saurait trop tôt faire cesser ! Dans le cas où un acte si saint serait interdit, Origène n'hésite pas à en appeler à ces lois supérieures de la justice et de la vérité pour lesquelles il faut savoir violer les lois humaines, car il y a une sainte rébellion qui n'est pas autre chose que l'obéissance envers Dieu [1]. Etranges factieux que ces hommes auxquels leur chef a interdit de tirer le glaive et qui se laissent immoler comme des agneaux [2] !

Les ennemis de l'Eglise ne dénonçaient pas seulement les chrétiens comme des rebelles, ils les accusaient encore d'être inutiles à l'Etat, et de ne pas mériter la protection d'une société dont ils déclinaient les charges. Origène écarte cette nouvelle calomnie avec non moins de succès que les précédentes. Il affirme qu'aucun citoyen ne rend à la chose publique des services aussi réels et aussi précieux que les chrétiens. En effet, par leurs prières, ils obtiennent pour l'Etat la protection et la faveur de Dieu. « Plus un homme a de piété, plus le secours qu'il prête au prince est efficace ; il lui est plus utile que le soldat qui tue le plus d'ennemis [3]. » Les païens eux-mêmes admettent que leurs prêtres doivent être exempts du service militaire, pour qu'ils puissent offrir des sacrifices agréables à la Divinité avec des mains que le sang n'a pas souillées. Qu'ils

[1] *Contra Cels.*, I, 1.
[2] Ὡς πρόβατα.
[3] *Contra Cels.*, VIII, 73.

laissent donc les intercesseurs du Dieu vivant et vrai lui offrir pour l'empire le sacrifice de la prière et demeurer purs de toute violence. Ces combattants spirituels luttent contre les invisibles ennemis qui nous entourent; ils forment une armée plus secourable pour l'empire que les légions intrépides qui livrent d'incessants combats. Si nous ne combattons pas sous l'empereur, nous n'en combattons pas moins pour lui, dans ce camp de la piété d'où montent nos prières vers le ciel [1]. Les chrétiens sont donc plus utiles à leur patrie qu'aucun autre citoyen. « Ils apprennent à leurs concitoyens à honorer le Dieu de l'univers, ils élèvent ceux qui vivent vertueusement dans nos cités de la terre vers une patrie plus haute, qui est la cité de Dieu. »

Le paganisme antique adorait la fausse unité et lui sacrifiait tous les droits de l'individualité et de la conscience morale. Cette unité, il voulait la retrouver aussi bien dans la société religieuse que dans la société civile, et c'était l'une des raisons pour lesquelles il confondait les deux sphères. Bien qu'il ne pût pardonner aux chrétiens de faire schisme dans l'Etat en abandonnant les dieux reconnus, il eût été moins scandalisé de la formation d'une société religieuse nouvelle, si elle lui eût présenté le spectacle de cette unité qu'il idolâtrait; mais il reprochait amèrement à l'Eglise de développer incessamment l'esprit de changement, et après

[1] Χριστιανοὶ μᾶλλον εὐεργετοῦσι τὰς πατρίδας ἢ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων. (*Contra Cels.*, VIII, 74.)

avoir déchiré l'Etat par les plus tristes divisions, de se déchirer elle-même, et de se fractionner en sectes nombreuses. Origène établit que toute doctrine qui est d'une utilité majeure pour l'humanité provoque infailliblement un grand ébranlement dans les esprits, et qu'en devenant l'objet de la méditation assidue des penseurs, elle fait éclater des divergences de point de vue qui sont tout à son honneur. Ainsi la médecine par son importance même a agité beaucoup de graves questions qui ont été résolues dans des sens très différents. La philosophie qui veut être la médecine des intelligences a également enfanté de nombreuses écoles. Le judaïsme s'est partagé en diverses sectes pour l'interprétation de ses prophètes. « De même en a-t-il été du christianisme, qui a paru d'une haute valeur, non-seulement aux ignorants, mais encore aux plus savants des Grecs. Ce n'est pas l'esprit de division et d'ambition qui a produit les sectes qu'on lui reproche, mais plutôt le désir de comprendre sa doctrine qui animait les hommes lettrés [1]. » On peut être d'accord pour accepter la parole divine, et cependant différer dans l'interprétation de telle ou telle de ses parties; de ces divergences sont nées les sectes. Personne n'a encore songé à vouloir supprimer la médecine ou la philosophie, par la raison que l'une et l'autre discipline engendrent les divisions. Il est si vrai que ces divisions sont inévitables et tiennent à la nature même

[1] Οὐ πάντως διὰ στάσεις καὶ τὸ φιλόνεικον, αἱρέσεις· ἀλλὰ διὰ τὸ σπουδάζειν συνιέναι τὰ χριστιανισμοῦ. (*Contra Cels.*, III, 12.)

de toute doctrine qui met en cause les premiers intérêts de l'humanité, que dès ses origines l'Eglise a vu se multiplier les sectes dans son sein; les judaïsants et les non-judaïsants n'ont-ils pas rempli le premier siècle du bruit de leurs débats [1]? L'apôtre Paul a été jusqu'à dire qu'il fallait qu'il y eût des sectes et des hérésies. En effet, elles servent d'épreuves au chrétien, elles exercent et trempent sa foi en le forçant à choisir la vérité en connaissance de cause [2]. Origène avait aussi répondu d'avance à tous les partisans de la fausse unité, sans oublier l'illustre auteur de l'*Histoire des variations*.

Les derniers reproches faits aux chrétiens renfermaient une singulière contradiction. D'une part, on leur opposait leur basse condition et leurs souffrances; et d'une autre part, on les accusait d'être mus uniquement par l'intérêt personnel, et de n'avoir d'autre lien d'association qu'une lâche terreur. Il fallait choisir entre ces deux reproches, car si vraiment ils ne formaient qu'un ramassis de misérables vagabonds, il était difficile de soutenir que l'on s'enrôlât par ambition sous le haillon déchiré qui leur servait de drapeau. Quoi qu'il en soit de cette contradiction qu'Origène oublie de signaler, les deux objections sont victorieusement réfutées par lui tour à tour. Tout d'abord, comment oser prétendre que les chrétiens ne songent qu'à eux-mêmes, et ne se soucient pas du salut du monde, quand on les voit tout sacrifier, tout abandonner pour porter

[1] *Contra Cels.*, III, 11. [2] *Id.*, III, 13.

l'Evangile, non-seulement de ville en ville, mais encore de bourgade en bourgade, et le semer dans le monde entier; quand on les voit ne rien prendre, ne rien demander dans ces fatigants voyages, si ce n'est le strict nécessaire[1]. Comment accuser de lâcheté ceux qui n'ont d'autre peur que celle des jugements de Dieu? On insiste et l'on prétend qu'ils sont le rebut de la terre. Qu'on ne s'y trompe pas, ces malheureux que l'on croit être rejetés du ciel, sont en réalité le soutien caché du monde, qui n'est conservé que grâce à leurs prières; ils sont les dix justes de cette Sodome. « Ils sont le sel conservateur de la terre[2], et la terre subsiste tant que ce sel n'est pas corrompu. » Les chrétiens ne subissent les persécutions que dans la mesure où cela plaît à Dieu. S'il veut suspendre ces persécutions, les disciples du Christ s'avancent sains et saufs au milieu des haines déchaînées du monde, soutenus par celui qui a dit : *Prenez courage, j'ai vaincu le monde.* « Il l'a vaincu en effet, et le monde n'a d'autre pouvoir que celui que lui accorde encore son vainqueur. Nous avons mis notre confiance dans cette victoire[3]. Si Dieu veut nous renvoyer au combat de la piété, nous marcherons au-devant de nos ennemis en nous écriant : *Je puis tout par Christ qui me fortifie; tous les cheveux de notre tête sont comptés.* » D'ailleurs, l'affliction est en réalité un bien-

[1] Χριστιανοὶς μὴ ἀμελεῖν τοῦ πανταχοῦ τῆς οικουμένης ἐπισπείρειν τὸν λόγον. (*Contra Cels.*, III, 9.)
[2] *Id.*, VIII, 70.
[3] Θαῤῥοῦμεν τῇ ἐκείνου νίκῃ. (*Id.*)

fait pour le chrétien; elle éprouve sa foi et le mûrit pour le ciel.

Si l'on invoque contre l'Eglise l'obscurité et la basse condition de la plupart de ses membres, l'apologiste répond avec l'éloquence de la charité que la meilleure gloire de la religion nouvelle est d'avoir songé aux déshérités de la terre. Ce n'est pas qu'elle repousse les sages et les intelligents et qu'elle favorise l'ignorance; non, elle reconnaît que le savoir est un acheminement au vrai [1], mais elle veut répandre ses bienfaits également sur tous les enfants des hommes. « Nous avouons hautement que nous désirons enseigner selon la doctrine de Dieu toute créature humaine; oui, nous voulons apporter à la jeune femme l'exhortation qui lui est appropriée, et apprendre à l'esclave comment, s'il devient libre intérieurement, il sera l'affranchi de notre religion. Nous nous croyons redevables aux ignorants comme aux savants. Nous agissons ainsi, afin de guérir toute âme douée de raison, et de la rétablir dans la communion de Dieu [2]. Nous ne refusons personne, non pas même l'homme inculte, ni l'esclave grossier, ni la femme ignorante, ni l'enfant, mais nous ne les acceptons que pour les rendre meilleurs [3]. Le brigand n'est pas exclu; si nous l'appelons à nous, ce n'est pas comme des larrons qui veulent grossir leur troupe, « c'est pour bander les plaies de son âme avec la vérité, et verser sur la

[1] Τὸ φρόνιμον εἶναι καλόν ἐστιν. (*Contra Cels.*, III, 50.)
[2] *Id.*, III, 54.
[3] Τούτους καλεῖ ὁ λόγος, ἵνα αὐτοὺς βελτιώσῃ. (*Id.*, III, 49.)

blessure enflammée des mauvais désirs le baume du Verbe, plus efficace que le vin et l'huile [1]. » Après tout, le prosélytisme digne de ce nom n'a d'autre but que d'amener les ignorants à la science; c'était déjà la vocation de la philosophie. Qu'y a-t-il donc à blâmer chez le chrétien qui, comme un médecin plein d'humanité, cherche les malades pour les guérir et les hommes fatigués pour leur rendre des forces [2]? D'ailleurs, si les pécheurs scandaleux ne sont pas exclus de l'Eglise, mais au contraire invités à y entrer ils sont en minorité, car la religion nouvelle se recrute surtout parmi les nobles cœurs qui aiment le bien et la vérité [3]. Cependant elle se tourne avec une tendre compassion vers tous ceux qui ont besoin d'elle, quels qu'ils soient. « J'avoue donc que je recherche même les plus stupides des hommes, pour les rendre meilleurs, autant que je puis; mais il est faux qu'ils constituent seuls l'Eglise chrétienne. Ma préférence est pour ces esprits intelligents et sagaces qui peuvent saisir les sens obscurs dans la loi, les prophètes et les Evangiles [4]. » En d'autres termes, le christianisme porte la lumière à tous les degrés de l'intelligence, depuis les plus bas jusqu'aux plus élevés.

Après avoir vilipendé le prosélytisme de l'Eglise, la philosophie païenne s'attaquait aux apôtres et aux premiers missionnaires de la religion nouvelle. Elle com-

[1] *Contra Cels.*, III, 61.
[2] Ὡς φιλάνθρωπος ἰατρός. (*Id.*, III, 74.)
[3] *Id.*, III, 65.
[4] *Id.*, III, 56.

parait ceux-ci à de vils artisans qui détournent les jeunes gens de l'enseignement d'un père vénérable et de maîtres illustres, pour les confiner dans leur boutique. « Ces vils artisans, répond Origène, sont des hommes qui élèvent notre âme par tous les moyens vers l'auteur de toutes choses, qui nous apprennent à fouler aux pieds tout ce qui est visible et passager et à entrer dans l'intimité de Dieu. Ce que nous enseignons à ces jeunes gens, que l'on nous accuse de séduire, vaut pour le moins ce qu'ils avaient appris de ces pères vénérables et de ces maîtres illustres dont on parle tant. Nous arrachons les jeunes femmes à l'impudicité, aux danses obscènes des théâtres, à la superstition; nous donnons au jeune homme un frein contre la volupté, en lui révélant non-seulement l'infamie de ces plaisirs, mais encore les périls qu'ils lui font courir et les châtiments qu'ils doivent attirer sur lui. » Qu'est-ce que la jeunesse avait donc appris de si beau et de si admirable des maîtres que l'on regrette pour elle? Elle avait appris à encombrer les théâtres et les mauvais lieux; elle s'était inoculé tous les vices. Ces souvenirs impurs n'étaient pas des trésors si précieux à conserver. Veut-on parler d'un enseignement vraiment philosophique, les chrétiens, bien loin de le rejeter, l'invoquent à leur appui. « Nous ne détournons pas les jeunes gens de la philosophie[1]; nous nous efforçons au contraire, quand nous les trouvons exercés par l'étude des sciences préparatoires, à les élever au sommet de

[1] Οὐχ ἀποτρέψω ἀπὸ τούτων τοὺς νέους. (*Contra Cels.*, III, 58.)

l'Evangile, inaccessible pour le grand nombre; nous les invitons à recevoir des chrétiens la philosophie enseignée par le Christ, les apôtres et les prophètes. » Que l'on se garde d'exagérer la valeur des maîtres qui ont précédé le Maître divin, et de nous les présenter comme des médecins habiles auxquels succéderait un empirique ignorant. En effet, si nous ne considérons plus simplement la philosophie d'une manière générale, comme une science qui communique des connaissances positives et exerce utilement l'esprit à la méditation; si nous la prenons dans les principaux systèmes qu'elle a élaborés, nous devons reconnaître qu'elle a fourni à l'humanité de pauvres médecins, et qu'il est urgent de leur retirer les malades qu'ils ne guérissent jamais. N'est-ce pas rendre service à l'homme que de l'arracher à la philosophie d'Epicure qui nie les dieux, à la philosophie péripatéticienne qui rompt tout lien entre la créature et la Divinité, et relègue la foi à la Providence parmi les superstitions? N'est-ce pas lui être secourable que de le soustraire à ce fier stoïcisme qui n'a rien su inventer de mieux qu'un dieu matériel, et aux vaines rêveries de la métempsycose enseignées par le disciple de Pythagore? En agissant ainsi, nous n'enlevons pas le malade à ses vrais médecins; nous le guérissons, au contraire, des blessures que lui a faites une philosophie trompeuse [1]. Qu'on cesse donc de prodiguer l'outrage

[1] Μεγάλων τραυμάτων, τῶν ἀπὸ λόγων νομιζομένων φιλοσόφων, ἀπαλλάσσομεν τοὺς πειθομένους ἡμῖν. (*Contra Cels.*, III, 75.)

aux défenseurs du christianisme! C'est en vain qu'on les compare à des hommes ivres qui voudraient entraîner les autres hommes dans leur ivresse, ou à des aveugles qui voudraient que personne ne vît clair à côté d'eux. L'homme ivre, ce n'est pas le chrétien; c'est l'adorateur de la matière enivré d'impudicité dans les temples de ses dieux; l'aveugle, c'est celui qui, en face des œuvres grandes et belles de la création, ne sait pas reconnaître leur auteur pour l'admirer et l'adorer[1]. L'incurable faiblesse des philosophes tient à ce qu'ils se donnent eux-mêmes comme les objets de la croyance; ils sont faibles et ignorants comme nous tous, et pourtant chacun d'eux nous dit : *Croyez en moi*[2]. « Pour nous, nous disons : Attachez-vous au Dieu souverain et au Maître parfait qui se révèle en Jésus-Christ. Nul de nous n'est assez insensé pour dire à ceux qu'il enseigne : « Je vous sauverai seul. » On voit donc qu'entre le christianisme et la sagesse antique il y a toute la différence qui existe entre une philosophie et une religion.

Ces dernières considérations appartiennent déjà à l'apologie positive. Origène, qui a écarté toutes les accusations dont on accablait les représentants de la religion nouvelle, entreprend maintenant la défense directe de l'Evangile. La philosophie païenne reprochait à l'enseignement chrétien sa forme qu'elle trouvait méprisable, sa méthode qui lui semblait violer toutes les lois de la raison, et sa doctrine qu'elle taxait de folie.

[1] *Contra Cels.*, V, 77.
[2] Οὐδὲ τὸ ἐμοὶ προσέχετε, κἂν διδάσκωμεν, φαμέν. (*Id.*, V, 76.)

Origène ne laissera tomber aucune de ces objections, et il les réfutera tour à tour avec autant de vigueur que de profondeur.

Cette simplicité un peu rude que l'on reproche au langage de l'Evangile est le secret de sa puissance. Grâce à elle, la barrière élevée par la philosophie entre les esprits cultivés et la masse des hommes a été abaissée; l'orgueilleux *ésotérisme*, qui avait condamné la majorité des hommes à l'ignorance et à une sorte d'ilotisme religieux, a été abrogé. Jésus-Christ n'a pas parlé pour quelques adeptes dont l'intelligence était polie et raffinée. « Il a éclairé le genre humain[1] ; personne n'a été exclu de ses mystères. Dans son grand amour pour les hommes, il a donné aux esprits exercés une théologie assez sublime pour les arracher aux intérêts inférieurs, et il a su proportionner sa doctrine aux plus incultes, aux femmes les plus ignorantes, aux esclaves même. Cet enseignement divin, mis à la portée de tous, a seul rendu l'homme capable de réformer sa vie. » Qu'on cesse donc de railler le langage de nos saints livres. Ces paroles rudes et sans élégance se sont trouvées investies d'une incomparable puissance, comme si un charme magique y était caché; elles ont dompté l'intempérance et l'iniquité, elles ont enflammé de courage l'homme timide et l'ont porté à mépriser la mort pour sa religion. Ce charme secret ne peut être attribué à l'éloquence ou à la dialectique d'un Platon ; c'était une divine vertu

[1] Αὐτὸν ἐπιλάμψαντα τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων. (*Contra Cels.*, VII, 41.)

répandue dans les écrits barbares des fondateurs de l'Eglise, qui n'avaient point appris leurs arguments dans les écoles, mais les avaient reçus du ciel. Aussi leur parole a-t-elle eu des ailes pour voler d'un bout du monde à l'autre, victorieuse du péché là même où il semblait à jamais établi par la nature et la coutume [1]. N'est-il pas évident que la supériorité d'un enseignement se mesure à sa popularité, à sa puissance de diffusion, car plus il répandra la lumière plus il sera utile aux hommes. Combien le christianisme ne s'élève-t-il pas au-dessus de la philosophie qui, en ne songeant qu'aux hommes instruits et en négligeant les esprits simples et non cultivés, a renfermé dans d'étroites limites un bien qui était destiné à tous, car il n'y a pas de monopole pour la vérité [2]. La grande philosophie de Platon, malgré tout son art, doit donc céder le pas à la rude prédication évangélique, qui peut dire, par la bouche d'un apôtre, qu'elle n'enseigne pas avec les discours persuasifs de la sagesse humaine, mais qu'elle possède une démonstration d'esprit et de puissance. Ce n'est pas assez de proclamer la vérité si la parole n'est pas pénétrée d'une vertu divine, si la grâce n'en est la sève cachée [3]. Non-seulement l'enseignement chrétien ne se limite pas à une seule classe d'une nation, mais il est devenu l'apostolat du monde entier.

Cette simplicité de forme est plus qu'un moyen

[1] *Contra Cels.*, III, 68.
[2] Οὗτοι τὸ κοινωνικὸν εἰς κομιδῇ στενὸν καὶ βραχὺ συνήγαγον. (*Id.*, VI, 1.)
[3] *Id.*, VI, 2.

d'influence, c'est encore un acte de charité; elle manifeste l'amour du Christ et de ses apôtres pour les hommes. Origène compare la vérité à un aliment salutaire qui doit apaiser la faim des âmes. Les uns, ce sont les philosophes, l'ont apprêté avec des épices et des condiments précieux, aussi n'est-il destiné qu'aux palais délicats et blasés, aux riches et raffinés; on ne le sert que sur les tables opulentes sous les lambris dorés; il n'est plus accessible aux pauvres, ni à aucun de ceux qui vivent sous le chaume. Les autres, ce sont les chrétiens, ont dédaigné tous ces apprêts, et ils rompent aux multitudes affamées le pain qui descend du ciel. De quel côté est l'amour du bien public? est-ce du côté de ceux qui flattent les nobles, ou bien se trouve-t-il du côté de ceux qui veulent être utiles au peuple entier? La philosophie antique n'a voulu plaire qu'aux riches par les apprêts raffinés de son style, tandis que les disciples du Christ ont rejeté cette texture habilement nuancée du langage; ils n'ont pas voulu de cette sagesse humaine qui se plaît aux termes obscurs, ils n'ont point affecté les tournures rares et étrangères, ils ont parlé pour le peuple. Quand il s'agit de la vérité qui change le cœur, pourrait-on douter un moment qu'il faut cent fois préférer la simplicité qui la rend populaire à l'assaisonnement délicat qui la réserve au petit nombre[1]?

Il ne faut pas, au reste, exagérer la simplicité et la

[1] *Contra Cels.*, VII, 59, 60.

rudesse du langage des saints livres. Les prophètes ont eu leur éloquence enflammée et magnifique; leurs écrits sont traversés de traits brillants comme par de grands éclairs [1]. Quant à la simplicité évangélique, elle a sa beauté à elle, beauté toute morale, mais qui n'en est pas moins admirable. Le Verbe s'est anéanti, mais il n'a pas paru sous une forme repoussante; il était sans éclat, mais le prophète n'a point dit qu'il eût la laideur du corps. « Pour ceux qui ne sont pas montés avec lui sur la hauteur où il apparaît dans sa gloire, pour ceux qui n'étaient pas prêts à le suivre, le Verbe n'a aucune beauté, aucune majesté; pour de tels hommes, sa forme est méprisable et sa parole est inférieure aux paroles humaines. On peut dire que les discours des philosophes sont plus beaux à ce point de vue que la Parole de Dieu, car celle-ci paraît une folie quand elle retentit devant le monde; aussi ceux qui ne s'attachent qu'à cette folie apparente de la prédication disent-ils : *Nous l'avons vue, et il n'y avait en elle ni gloire ni beauté*. Mais elle a une divine beauté pour ceux qui ont reçu la force de la suivre et de monter avec elle sur le mont sublime [2]. » Il en est donc de la Parole du Christ comme de sa personne; il faut aussi s'élever sur les hauteurs pour en connaître le prix. Jugée d'en bas, c'est-à-dire du point de vue du monde et du cœur naturel, elle est vile et misérable; jugée d'en haut, c'est-à-dire du point de vue de la foi, elle est aussi

[1] *Contra Cels.*, VII, 59.
[2] Ἀναβαίνοντι αὐτῷ εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος, θεοτέραν μορφὴν ἔχει. (*Id.*, VI, 77.)

radieuse de beauté et de gloire que le Christ, quand il parut aux yeux de ses trois disciples le front ceint de la lumière du ciel. Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. Ainsi, même pour cette question de forme, Origène a transporté le débat sur le terrain moral. La beauté divine aussi bien que la vérité échappe au profane; elle ne se dévoile qu'à celui qui est devenu digne de la percevoir. C'est que dans l'Evangile la forme est si près du fond divin, elle lui est tellement harmonique que celui qui méconnaît la doctrine du Christ doit nécessairement méconnaître la beauté de sa Parole. La beauté dans le christianisme peut se définir comme la pure transparence de la vérité.

Pour ce qui concerne la méthode dans l'enseignement chrétien, Origène n'a fait que reproduire la belle argumentation de Clément, non sans l'enrichir et la perfectionner. Il s'agit d'établir, on le sait, que le christianisme, en réclamant de nous la foi, ne viole en rien les lois de la certitude, comme il en est accusé, et qu'au point de vue de la raison véritable, sa prétendue folie est bien plus raisonnable que la sagesse du monde. Origène rappelle d'abord qu'un certain acte de foi et de confiance précède nécessairement toute grande entreprise humaine, de quelque nature qu'elle soit. Sans cet acte de foi, on ne se déciderait ni à naviguer, ni à se marier, ni à élever des enfants, ni à confier la semence du blé à la terre, car on est toujours incertain du résultat de ce que l'on entreprend. « Si l'espérance et la foi dans l'avenir sont la condi-

tion nécessaire de la conservation de la vie humaine, partout où nous reste quelque incertitude sur les résultats de notre activité[1], la foi ne nous paraîtra-t-elle pas surtout nécessaire, quand il s'agit d'une entreprise bien plus importante que de naviguer, que de se marier, ou que d'ensemencer la terre? Celui auquel il faut croire est le Dieu qui a fait toutes choses et qui dans ses grands desseins s'est exposé au péril et à une mort ignominieuse pour répandre la vérité parmi tous les hommes. » Il y a plus; nul ne s'enrôle dans une école de philosophie, nul ne se livre à ces hautes études, s'il n'a débuté par un acte de confiance envers le maître qu'il a choisi. Ainsi, cette foi que l'on raille est la porte de la philosophie qu'on nous oppose. Eh quoi! il serait raisonnable de mettre sa confiance dans un des chefs de ces innombrables écoles qui se sont fondées en Grèce et au sein du monde barbare, et il ne le serait pas de croire au souverain Maître qui nous a appris qu'il méritait seul notre adoration[2]! Il s'ensuit que le christianisme, en réclamant la foi de ses adhérents, ne prend pas une position étrange et exceptionnelle; il suit la règle commune, indiquée par la raison elle-même.

Cette foi d'ailleurs, comme nous l'avons vu, n'est point sans motifs; le chrétien a accordé sa confiance à Celui qui en est souverainement digne. Bien loin d'interdire l'examen, la foi le provoque; tout dans le chris-

[1] Συνέχει τὸν βίον ἐν πάσῃ πράξει ἀδήλῳ, ὅπως ἐκβήσεται, ἡ ἐλπὶς καὶ ἡ πίστις. (*Contra Cels.*, I, 11.)

[2] Πῶς οὐχὶ μᾶλλον τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ πιστεύειν; (*Id.*)

par le Sauveur[1]. Origène écarte donc aussi nettement que Clément toute opposition entre la foi et la science. L'une conduit à l'autre; car la science doit nécessairement reposer sur la foi dans cet ordre supérieur de la connaissance. Que la philosophie cesse donc de mépriser les croyances chrétiennes, qui bien loin d'abêtir la pensée, lui donnent des ailes pour l'élever dans la sphère du divin!

De la question de méthode Origène passe à ce qu'on peut appeler la question de fond. Il ne suffit pas d'avoir établi que la foi repose sur l'examen; il faut encore exposer le résultat de cet examen et montrer comment la doctrine chrétienne répond effectivement aux vrais besoins de l'âme et a des titres valables à notre confiance.

On opposait au christianisme les points de ressemblance qu'il avait avec les philosophies et les religions de l'antiquité. Origène réduit ces analogies à leur mesure exacte puis il s'en empare comme d'une preuve nouvelle à l'appui de sa foi.

Tout d'abord l'apologiste repousse comme injurieuse l'assimilation entre la religion nouvelle et les religions de la Perse et de l'Egypte. Entre le parsisme et l'Evangile il n'y a aucune analogie réelle; ceux qui font découler le second du premier tombent dans une erreur grossière, ils n'ont pas su distinguer entre les hérésies qui, comme la secte des ophites, dénaturent complé-

[1] Διόπερ οὐδὲν θαυμαστὸν, τὸν αὐτὸν θεὸν ἅπερ ἐδίδαξε διὰ τῶν προφητῶν καὶ τοῦ σωτῆρος, ἐγκατεσσαρκέναι ταῖς ἁπάντων ἀνθρώπων ψυχαῖς. (*Contra Cels.*, I, 3. Comp. VIII, 72.)

l'œil n'a point vu[1]. » Le christianisme se présente à nous comme la philosophie la plus haute. Que si quelques-uns de ses adhérents parlent autrement et se vantent de leur ignorance, il serait injuste de faire remonter jusqu'à l'Evangile ce qui n'est imputable qu'à eux seuls. Les croyances chrétiennes sont en réalité fondées en raison[2]. « La foi est en harmonie avec les notions universelles inhérentes à l'homme[3]. L'âme douée de raison n'a qu'à consulter sa nature pour rejeter les dieux qu'elle a faussement adorés et pour retrouver son attrait natif pour son Créateur[4]. » Ainsi se maintient jusque dans la folie de la croix cette grande loi de la certitude qui fait naître celle-ci du rapport établi et manifeste entre l'âme et la vérité! Origène n'a garde d'oublier que la vérité religieuse appartient essentiellement à l'ordre moral. Il demande comment cette vérité serait en désaccord avec l'être humain dans lequel Dieu a gravé originairement sa loi, loi sainte qui demeure la loi par excellence, la charte du royaume universel et de la société spirituelle ; aucune législation écrite ne saurait jamais prévaloir sur elle[5]. Dieu avait écrit d'avance dans l'âme humaine ce qu'il lui a enseigné par les prophètes et

[1] Σπεύδειν ἐπὶ τὰ ἀόρατα καὶ σκοπεῖν τὰ μὴ βλεπόμενα, ταῦτά φησι σοφίαν εἶναι θεοῦ. (*Contra Cels.*, III, 47. Comp. III, 72.)
[2] *Id.*, III, 44.
[3] Τὰ τῆς πίστεως ἡμῶν ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις ἀρχῆθεν συναγορεύοντα. (*Id.*, III, 40.)
[4] Φίλτρον ἀναλαμβάνει φυσικὸν τὸ πρὸς τὸν κτίσαντα. (*Id.* III, 40.)
[5] *Id.*, V, 37.

par le Sauveur[1]. Origène écarte donc aussi nettement que Clément toute opposition entre la foi et la science. L'une conduit à l'autre; car la science doit nécessairement reposer sur la foi dans cet ordre supérieur de la connaissance. Que la philosophie cesse donc de mépriser les croyances chrétiennes, qui bien loin d'abêtir la pensée, lui donnent des ailes pour l'élever dans la sphère du divin!

De la question de méthode Origène passe à ce qu'on peut appeler la question de fond. Il ne suffit pas d'avoir établi que la foi repose sur l'examen; il faut encore exposer le résultat de cet examen et montrer comment la doctrine chrétienne répond effectivement aux vrais besoins de l'âme et a des titres valables à notre confiance.

On opposait au christianisme les points de ressemblance qu'il avait avec les philosophies et les religions de l'antiquité. Origène réduit ces analogies à leur mesure exacte puis il s'en empare comme d'une preuve nouvelle à l'appui de sa foi.

Tout d'abord l'apologiste repousse comme injurieuse l'assimilation entre la religion nouvelle et les religions de la Perse et de l'Egypte. Entre le parsisme et l'Evangile il n'y a aucune analogie réelle; ceux qui font découler le second du premier tombent dans une erreur grossière, ils n'ont pas su distinguer entre les hérésies qui, comme la secte des ophites, dénaturent complé-

[1] Διόπερ οὐδὲν θαυμαστὸν, τὸν αὐτὸν θεὸν ἅπερ ἐδίδαξε διὰ τῶν προφητῶν καὶ τοῦ σωτῆρος, ἐγκατεσσαρκέναι ταῖς ἁπάντων ἀνθρώπων ψυχαῖς. (*Contra Cels.*, I, 3. Comp. VIII, 72.)

tement la religion chrétienne, et cette religion elle-même[1]. Il faut avoir perdu entièrement le sens des choses divines pour établir une comparaison quelconque entre les saints mystères du christianisme et les fables absurdes de l'Egypte. Si l'on invoque le caractère symbolique de celles-ci comme une supériorité, l'Evangile n'a-t-il pas ses symboles? Il est vrai qu'ils sont sublimes au lieu de prêter à rire[2]. Quant aux légendes de la mythologie grecque et aux apothéoses de ses héros, qu'ils s'appellent Hercule ou Antinoüs, il y a autant de différence entre ces récits mensongers et les faits évangéliques qu'entre ces dieux impurs et la figure majestueuse et adorable du Christ[3]. Origène, à cette occasion, trace un parallèle admirable entre ces types inventés par les poëtes et le Maître divin qu'il adore[4]. Ce n'est pas à ces poëtes, aveugles conducteurs d'aveugles, que l'on doit demander de nous conduire dans la voie de la vérité[5].

Les opposants qui contestaient l'originalité du christianisme s'attachaient surtout à le confondre avec le platonisme. A les entendre, l'Evangile n'était qu'un platonisme mal compris; ils trouvaient plus d'une raison spécieuse à produire à l'appui de leur thèse. La philosophie de Platon était, comme nous l'avons vu, le plus haut essor de la pensée antique vers l'idéalisme; malgré toutes ses erreurs, elle avait exprimé les saintes aspirations de la conscience dans le plus noble langage, et tout en traînant après elle comme un poids fatal l'in-

[1] *Contra Cels.*, VI, 2 [2] *Id.*, III, 20. [3] *Id.*, III, 21.
[4] *Id.*, VII, 54. [5] *Id.*, VII, 41.

vincible dualisme sous lequel succombait la paganisme, elle avait entrevu du moins les vérités qu'elle n'avait réussi ni à consacrer définitivement ni à dégager de contradictions flagrantes. Il était naturel qu'il y eût une correspondance remarquable entre la religion qui mettait en pleine lumière ces grandes vérités et la philosophie qui avait contribué à leur frayer la voie. En outre, le christianisme, en se produisant dans le monde grec, avait dû parler sa langue; et cette langue, toutes les fois qu'elle exprimait des idées de l'ordre supérieur, était tout imprégnée de l'esprit de Platon. De là de nombreuses analogies d'expressions dont il était très facile d'abuser. Il importait donc extrêmement de revendiquer l'originalité de l'Evangile en face du platonisme. Origène a consacré à cette grave discussion la plus grande partie du sixième livre de son écrit contre Celse. Il commence par établir que si les chrétiens se rencontrent sur quelques points avec les platoniciens, s'ils sanctionnent les notions plus pures répandues par l'Académie sur la Divinité, s'ils rejettent à son exemple le polythéisme grossier de la foule, s'ils applaudissent aux belles paroles de Platon sur le souverain bien qui s'allume spontanément dans l'âme humaine, ils ont au moins cet avantage qu'ils agissent conformément à ces hautes croyances, tandis que les philosophes qui ont éloquemment disserté sur le souverain bien « descendent dans le Pirée pour adorer Diane comme une divinité, lui offrir des prières et participer à la fête célébrée à son honneur par une foule stupide. » Après avoir discouru sur l'âme et sur le

bonheur qui récompensera la vertu, oublieux de ces grandes idées que Dieu leur a manifestées, ils s'abaissent à de misérables pensées et sacrifient un coq à Esculape[1]. Il n'est pas vrai, comme on le prétend, que la philosophie antique ait dédaigné de s'appuyer sur des prodiges et ait placé toute sa confiance dans la puissance intrinsèque de la vérité. Tandis que les miracles de l'Evangile sont simples et grandioses, le faux merveilleux de la philosophie est un tissu de vaines légendes. Qui ne se rappelle les fables qui ont cours sur la naissance de Platon et sur les aventures de Pythagore[2]? Si l'on examine de près les belles pensées qui sont communes au platonisme et aux livres sacrés des chrétiens, on reconnaîtra d'abord qu'elles ont été exprimées par les prophètes bien des siècles avant le philosophe de l'Académie, tandis qu'il n'est pas possible d'accuser les prophètes et les apôtres d'avoir été chercher en Grèce ces perles précieuses[3]. Ensuite ces grandes pensées sont mêlées d'erreurs déplorables, même dans les écrits du divin Platon[4]; elles sont, en tous cas, incomplètes et présentées sous une forme obscure qui nuit à leur vraie beauté. Platon a dit, dans un noble langage, que « jamais aucun poëte n'a encore chanté et ne chantera dignement le bien qui est au-dessus des cieux. » Est-ce un motif pour accuser saint Paul de plagiat, quand nous l'entendons

[1] Ἀλλ' οἱ τοιαῦτα περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ γράψαντες καταβαίνουσιν εἰς Περαιέα, προσευξόμενοι ὡς θεῷ τῇ Ἀρτέμιδι. (*Contra Cels.*, VI, 4.)

[2] *Id.*, VI, 8. [3] *Id.*, VI, 7, 9, 10. [4] *Id.*, VI, 17.

s'écrier : « Notre légère affliction du temps présent produit en nous le poids éternel d'une gloire infiniment excellente. Ainsi nous ne regardons point aux choses visibles, mais seulement aux invisibles, car les choses visibles sont pour un temps et les invisibles sont éternelles. » Origène commente ainsi ces belles paroles apostoliques : « Voilà, dit-il, le spectacle que Paul veut contempler; soutenu par ce désir, il estime comme rien toutes les souffrances et les mépris, il porte légèrement le poids des afflictions et des peines, et la contemplation de l'invisible allége pour lui tous les tourments. Nous avons un grand prêtre qui, par la grandeur de sa vertu et de son intelligence, a pénétré dans les cieux : Jésus, le Fils de Dieu. Il a promis de conduire dans le séjour qui est au-dessus du monde ceux qui ont saisi dignement et pratiqué les saints mystères. « Là où je serai, leur a-t-il dit, vous y serez aussi. » Voilà pourquoi nous espérons parvenir au plus haut des cieux, après nos souffrances et nos luttes. Là nous nous désaltérerons aux sources jaillissantes de la vie; là nous nous plongerons dans le fleuve de la connaissance, nous serons élevés sur les hauteurs où coulent ces eaux sacrées dont le murmure est la louange de Dieu. Nous aussi nous le louerons et, au lieu d'être entraînés dans le mouvement des cieux, nous demeurerons dans la contemplation de ce qui est invisible et divin[1]; nous serons élevés au-dessus du créé et, comme l'a dit l'Apôtre, nous verrons face à face. Alors

[1] Ἀεὶ πρὸς τῇ θέᾳ ἐσόμεθα τῶν ἀοράτων τοῦ θεοῦ. (*Contra Cels.*, VI, 20.)

ce qui est imparfait sera absorbé par la perfection. »

Tous ceux qui ont cherché à confondre le christianisme et le platonisme ont surtout insisté sur la doctrine du Verbe, et ont pris l'analogie du langage pour la ressemblance des idées. Origène n'a pas présenté une réfutation directe de cette erreur; il s'est contenté de rappeler en termes précis ce qu'est le Verbe pour les chrétiens. Il n'est pas une simple idée impersonnelle et flottante : il est le Sauveur et le Fils de Dieu. Personne ne peut connaître dignement ce premier-né de la création, incréé lui-même, si ce n'est le Père qui l'a engendré, et personne ne peut connaître le Père si ce n'est le Verbe, qui est la vie, la sagesse et la vérité[1]. Origène a réduit ainsi à sa juste valeur l'assimilation entre la philosophie et le christianisme. Ce n'est pas sur les pas de ces dialecticiens subtils, qui ont entrevu quelques vérités partielles, que nous parviendrons à entrer dans le sanctuaire divin. Un seul en ouvre la porte, c'est celui qui en est le pontife, le Fils même de Dieu, le Verbe incréé, qui dissipe les ténèbres dont le Très-Haut s'enveloppe comme d'un vêtement.

La différence entre le christianisme et la sagesse antique apparaît surtout dans la diversité de leurs effets. « Les vérités énoncées par Platon sur le souverain bien, dit Origène, n'ont pas eu pour résultat de conduire ses lecteurs ou de l'élever lui-même à la piété réelle, tandis que la sainte Ecriture, dans sa simpli-

[1] Ὁ ἔμψυχος λόγος, σοφία αὐτοῦ καὶ ἀλήθεια. (*Contra Cels.*, VI, 17.)

cité, a enflammé d'ardeur ceux qui l'ont lue avec bonne foi; elle est l'huile sainte qui nourrit, dans leur cœur, la lumière que les cinq vierges sages de la parabole conservent dans leur lampe[1]. »

On ne saurait trop admirer, chez Origène, la modération d'une pensée qui sait se retenir à temps sur sa propre pente, et la juste mesure qu'il garde dans sa polémique. C'est ainsi qu'il ne se laisse pas entraîner à envelopper toute la culture antique dans un anathème sans restriction. Satisfait d'avoir établi l'originalité et la nouveauté de la religion du Christ, il se plaît à reconnaître qu'elle a trouvé des pierres d'attente dans l'ancien monde, et, ces pierres d'attente, il ne les voit pas seulement dans les écoles des philosophes, mais jusque dans les temples souillés du paganisme. Il n'y avait rien à ajouter à ce que Clément avait si bien dit sur la haute mission de la philosophie grecque. Origène reconnaît explicitement que tous les éléments de vérité qu'elle renferme lui viennent de la grâce divine[2]. Mais il va plus loin; il demande aux mythes les plus absurdes de lui révéler, au travers de leur égarement, les aspirations de la conscience humaine. Il voit, dans les fables nombreuses qui roulent sur la naissance miraculeuse des héros ou des sages les plus éminents, un pressentiment vague de l'incarnation. « On pensait, dit-il, que l'on devait rapporter à un enfantement merveilleux

[1] *Contra Cels.*, VI, 5.
[2] Ὁ θεός γὰρ αὐτοῖς ταῦτα καὶ ὅσα καλῶς λέλεκται ἐφανέρωσε. (*Id.*, VI, 3.)

la naissance de l'homme qui l'emportait sur tous les autres par la sagesse ou la puissance[1]. »

Les mêmes idées sont exprimées, avec une grande poésie, dans son commentaire sur le Cantique des cantiques. La Sulamith figure à ses yeux tantôt la nation choisie de Dieu, tantôt le paganisme, car l'âme humaine n'a cessé de soupirer en tout lieu après la pleine communication du Verbe. L'humanité païenne a reçu les gages de l'amour céleste dans la loi naturelle gravée dans la conscience, dans le don royal de la liberté et dans ces vérités incomplètes que lui ont apportées ses législateurs et ses philosophes, messagers et prophètes du Verbe, au sein d'une profonde obscurité[2]. C'est elle qui est cette fille de la montagne, noire comme les tentes de Kédar, et pourtant belle entre les femmes; elle est encore cette reine de Sééba venant des extrémités de la terre pour contempler le roi pacifique que la Judée a possédé[3]. Elle ne lui apporte rien qu'un ardent désir de le contempler et de l'écouter, rien qu'un cœur qui l'appelle, rien qu'une brûlante aspiration, rien qu'un soupir et un gémissement. « C'est toi que je veux entendre et voir, » s'écrie-t-elle. Mais Dieu demande-t-il autre chose que ce sou-

[1] *Contra Cels.*, I, 37.

[2] « Sicut enim ecclesiæ dos fuit legis et prophetarum volumina, ita huic lex naturæ et rationalis sensus ac libertas arbitrii dotalia munera deputentur. Habens autem hæc dotis suæ munera, sit ei primæ eruditionis doctrina a monitoribus doctoribus descendens. » (*In cantic.*, lib. I. *Opera*, III, 37.)

[3] « Nigra sum, pro eo quod non descendo de stirpe clarorum virorum... Venit ergo et hæc ecclesia ex gentibus audire sapientiam Salomonis veri. » (*Id.*, p. 46, 47.)

pir et ce gémissement? Qui donc avait troublé, au sein de sa gloire, la reine brillante, image fidèle du paganisme dans ses jours de jeunesse et de force? Qui donc l'avait poussée à chercher le Dieu inconnu, l'époux mystérieux pour lequel elle était faite? Origène nous le dit lui-même : « Nous affirmons que la nature humaine ne peut toute seule, sans le secours de Celui qu'elle cherche, le chercher ou le trouver. Demandez-le à ceux qui l'ont trouvé; ils vous diront qu'après avoir fait ce qu'ils pouvaient pour le connaître, il a fallu qu'il se dévoilât à eux selon son bon plaisir pour qu'il leur fût connu autant que cela est possible à l'homme dans sa condition corporelle[1]. » N'y a-t-il pas, dans ces mots, le développement anticipé de cette grande parole que Pascal croyait entendre de la bouche même de Jésus-Christ : *Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé.* Origène s'est contenté de ces vues générales sur la préparation au sein de l'ancien monde; la tâche de ses successeurs eût été de les développer et de les confirmer par une large étude des mythologies, mais il eût fallu pour cela que son école ne fût pas si tôt dispersée et que le courant de sa noble pensée ne se fût pas perdu si tôt sous le lourd amas des traditions ecclésiastiques, pour ne reparaître que bien des siècles plus tard. L'humanité est la fiancée du Verbe; elle l'a cherché par tous ses efforts et appelé par toutes ses voix : tel est le résumé de cette partie de l'apologie d'Origène.

[1] Ἀποφαινόμεθα, ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ζητῆσαι τὸν θεὸν, καὶ εὑρεῖν αὐτὸν καθαρῶς, μὴ βοηθηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου. (*Contra Cels.*, VII, 42.)

Le désiré des nations est enfin venu. Ce grand fait doit maintenant être établi victorieusement contre toute objection. Il n'est pas une seule de ces objections qui ne procède du panthéisme païen; ni la création, ni la chute, ni la rédemption ne se conçoivent du moment que l'on nie la liberté en Dieu et en l'homme; il n'y a plus de drame, plus de combat, mais simplement une succession de faits inévitables enchaînés par la loi de la nécessité. Il faut donc, avant tout, mettre hors de cause le principe de liberté; toute argumentation qui ne commence pas par là manque de sérieux et ne saurait aboutir.

Déjà, dans sa défense du monothéisme juif contre les attaques du panthéisme païen, Origène avait établi fermement l'idée d'un Dieu libre et personnel, créateur et maître souverain du monde. Il renverse maintenant, par une argumentation serrée, l'hypothèse si chère à l'ancienne philosophie d'une longue chaîne de divinités inférieures qui, sous le nom de démons, feraient descendre la vie divine par des émanations graduées du Dieu esprit jusqu'aux créatures inférieures, et combleraient ainsi l'abîme entre le monde spirituel et le monde matériel[1]. Malheureusement il ne s'explique pas nettement sur l'origine de la matière, parce que lui-même n'est pas fixé sur ce point et qu'il subit encore à quelque degré l'influence du platonisme. Mais il ne repousse pas moins toute identification entre l'élément matériel et le mal; il maintient

[1] *Contra Cels.*, VIII, 1-16.

fermement la grande doctrine de la résurrection des corps; l'élément corporel doit être à la fois maintenu et spiritualisé; déjà, dans la vie présente, le corps supplicié des confesseurs est glorieux devant Dieu; il est ennobli toutes les fois qu'il souffre pour le bien[1]. Le principe moral est ainsi complétement sauvegardé. Origène affirme nettement que « Dieu est l'unique ouvrier qui a tout fait dans un même but et pour une même fin[2], » et que sa providence gouverne librement l'œuvre de ses mains, comme le prouve, malgré les affirmations contraires, la proportion des biens et des maux dispensés à l'humanité[3].

Il n'est donc pas permis de ne voir, dans le monde et dans l'histoire, que le simple développement de lois purement naturelles et l'évolution monotone d'une destinée toujours semblable à elle-même. Nous y reconnaissons sans cesse l'intervention de la volonté souveraine et toute-puissante qui gouverne l'univers comme elle l'a créé, avec une entière liberté et en demeurant affranchie des lois qu'elle lui a données[4]. Le Dieu libre a voulu que les êtres formés à son image fussent libres comme lui. S'il n'est point de borne à sa connaissance; s'il voit se dérouler sous son regard, non-seulement les destinées du monde, mais encore chaque existence individuelle, sa prescience n'est point la cause déterminante des faits moraux qui se pro-

[1] *Contra Cels.*, VIII, 50.
[2] Ἕνα θεὸν πάντων δημιουργὸν, πρός τι καὶ ἕνεκέν τινος ἕκαστον πεποιηκότα. (*Id.*, IV, 55.)
[3] *Id.*, IV, 65-69. [4] *Id.*, IV, 54.

duisent, et ainsi la liberté de l'homme subsiste intacte. Toutes les objections que l'on tire de la connaissance infinie de Dieu n'ont aucune portée[1].

Une fois la liberté sérieusement admise, les principales difficultés que l'on oppose au christianisme disparaissent. La liberté seule permet une explication satisfaisante du redoutable problème de l'origine du mal, que l'on rencontre sur le seuil même de l'histoire. Le mal ne vient point de Dieu; il ne procède pas non plus de la matière. Le mal n'est pas autre chose que la méchanceté, et celle-ci naît d'une détermination de la volonté : nous appelons maux les actes pervers qui émanent de la volonté[2]. Les démons ne sont pas l'œuvre de Dieu en tant que démons; ils ont été créés par lui dans leur qualité de créatures raisonnables, et c'est à leur volonté seule qu'il faut attribuer leur perversité actuelle[3]. Gardons-nous de considérer le bien et le mal comme deux réalités substantielles opposées l'une à l'autre : ce sont plutôt deux activités morales différentes. Le mal n'est donc point une création divine. Si l'on objecte que les maux physiques procèdent parfois de Dieu, Origène le reconnaît, mais c'est à titre de châtiment et dans le dessein de ramener au bien ceux qui s'en sont écartés[4]. Prétendre que Dieu aurait dû créer les hommes de telle sorte qu'ils fussent absolument liés au bien, c'est oublier que sans li-

[1] *Contra Cels.*, II, 20.
[2] Οὐκ ἔστι κακὰ ἐκ θεοῦ· τὸ γὰρ ἑκάστου ἡγεμονικὸν, αἴτιον τῆς ὑποστάσης ἐν αὐτῳ κακίας ἐστὶν, ἥτις ἐστι τὸ κακόν. (*Id.*, VI, 70.)
[3] *Id.*, IV, 69.
[4] *Id.*, VI, 54, 57.

berté la condition première du bien disparaît et que la vertu repose toujours sur une libre détermination [1].

Si la liberté seule explique la création et l'origine du mal, seule aussi elle nous initie à l'œuvre immense de la rédemption.

Une philosophie superficielle et matérialiste ravale l'homme au-dessous de la brute. Le philosophe chrétien relève avec éloquence la grandeur de la nature humaine qui a conservé, malgré sa déchéance, une inaltérable parenté avec Dieu. « On ne saurait, dit-il, comparer à un ver de terre l'être doué de raison qui est capable du bien. L'idée du bien renfermée en lui et les germes de la vertu qui ne sauraient être détruits empêchent cette injurieuse comparaison. La raison, qui procède du Verbe divin, maintient une indestructible relation entre l'être rationnel et Dieu [2]. » Qu'on ne dise pas que l'homme est au-dessous des animaux, parce qu'il ne pourvoit pas si facilement à ses premiers besoins. Cette infériorité est, en réalité, une supériorité, car elle stimule son activité, et Dieu a voulu exercer ses forces et ses facultés pour l'amener à tous les progrès des arts et de la civilisation [3]. Il est investi d'une royauté véritable sur tous les êtres inférieurs [4].

Après tout, il y aura toujours entre l'animal et l'homme toute la différence qui existe entre l'instinct

[1] Ἀρετῆς ἐάν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον, ἄνειλες αὐτῆς τὴν οὐσιάν. *Contra Cels.*, IV, 3.)

[2] Οὐχ ἐᾷ τὸ λογικὸν ζῶον πάντῃ ἀλλότριον νομισθῆναι θεοῦ. *Id.*, IV, 25.)

[3] *Id.*, V, 76. [4] *Id.*, V, 78.

et la raison, cette image de Dieu en nous [1]. Aussi le monde a-t-il été fait, non pour les êtres simplement doués d'instinct, mais pour ceux qui sont doués de raison. Tandis que Dieu ne s'irrite ni contre les singes ni contre les mouches, il châtie les hommes qui violent sa loi [2]. Ce châtiment révèle son respect et son amour pour la créature humaine, et nous fait comprendre d'avance comment il remuera le ciel et la terre pour la sauver. L'incarnation et ses abaissements se conçoivent à ce point de vue. Ce n'est pas pour augmenter sa gloire que le Verbe est descendu sur la terre, c'est afin de nous réhabiliter en nous éclairant de sa lumière et en nous amenant à lui par une tendre familiarité [3]. Qu'est-ce après tout que cet abaissement, sinon le sacrifice de l'amour rédempteur? « Quand on a une juste idée de ce que doit être la condition de l'âme dans la vie éternelle, de sa nature et de son principe, on ne trouve pas si ridicule que l'immortel par excellence ait pris un corps mortel, on ne s'imagine pas que son dessein fut de passer d'un corps dans l'autre selon l'idée de Platon; non, il avait un motif plus sublime. On conçoit qu'il se soit incarné une seule fois au nom de son amour pour l'humanité; il voulait recueillir les brebis dispersées de la maison d'Israël, ces brebis qui étaient descendues des montagnes et pour lesquelles le divin pasteur de la parabole a laissé celles qui étaient restées au bercail [4]. » L'incarnation d'ailleurs ne doit pas être prise dans un sens grossier et

[1] Εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ λόγος. (*Contra Cels.*, IV, 85.)
[2] *Id.*, IV, 98. [3] *Id.*, IV, 6. [4] *Id.*, IV, 7.

indigne de Dieu; le Verbe résidait déjà dans le monde avant d'y avoir revêtu un corps, puisque, d'après saint Paul, nous vivons en lui. Ceux qui s'imaginent que le trône du ciel est resté vide quand le Fils de Dieu est venu ici-bas soumettent la Divinité aux conditions de l'espace et du temps et oublient sa toute-présence[1].

Si l'on demande pourquoi l'incarnation a été si tardive, Origène répond en invoquant les nécessités morales de la préparation et en rappelant combien d'obstacles l'humanité rebelle a opposés à Dieu; ce sont les péchés de la race d'Adam qui ont amené sa dispersion et la réjection momentanée de tant de peuples[2]. N'oublions pas que le Verbe a eu, dans les prophètes, de saints représentants qui lui frayaient la voie longtemps avant qu'il parût dans le monde[3].

L'incrédulité railleuse ne s'attaquait pas moins aux effets de la rédemption qu'à la cause divine qui les produisait; la conversion était pour elle une chimère; Origène lui oppose tout d'abord des faits positifs que ses contradicteurs étaient tenus d'accepter comme lui. Personne ne conteste que la philosophie n'ait produit plus d'une fois une amélioration partielle dans les mœurs de ses adeptes. Il n'est donc pas vrai que l'homme soit lié fatalement à sa condition première. La même conclusion s'impose bien plus sûrement à l'esprit s'il s'élève à la considération de l'être humain en soi, s'il se souvient que le mal n'est point essentiel à notre nature telle que Dieu l'a créée. Lors même

[1] *Contra Cels.*, IV, 17. [2] *Id.*, IV, 4. [3] *Id.*, IV, 8.

que nous nous sommes laissé pervertir par de funestes influences, il est toujours facile au Verbe de nous ramener à notre condition première. La difficulté de la conversion tient à l'obstination d'une volonté rebelle[1]. C'est ainsi qu'Origène en appelle constamment à l'idée morale pour établir la vérité du christianisme contre une spéculation panthéiste et fataliste. Tant qu'il demeure sur ce terrain et qu'il revendique les grands principes du théisme, il est incomparable; les imperfections de son système reparaissent dès qu'il cherche à réfuter les minutieuses objections tirées des textes sacrés. Il se sert alors imprudemment de sa méthode allégorique, et se dérobe trop souvent tout ensemble à la difficulté et à la réponse. On ne peut contester non plus qu'il n'abuse de l'anthropomorphisme et qu'il n'écarte, par ce moyen, plus d'un élément important de la révélation.

Le christianisme a été vengé des attaques des Juifs et de celles de la philosophie païenne. Il est démontré qu'il répond aussi bien aux grandes lois du monde moral qu'aux besoins immortels de la conscience. Origène pourrait penser que sa tâche est achevée et se contenter, à l'exemple de Clément d'Alexandrie, de présenter la personne adorable du Christ au cœur et à la volonté de l'homme, en le pressant de se décider, bien assuré que si l'homme écoute l'instinct du divin qui est en lui il tombera vaincu et convaincu aux pieds du Verbe. Mais l'apologiste fait un pas de plus;

[1] *Contra Cels.*, III, 69.

après la réfutation des objections, il donne les preuves positives de la religion, sans s'écarter un instant de sa royale méthode, sans jamais renoncer à la grande preuve morale.

Nous savons d'avance qu'Origène n'accordera pas une valeur exagérée à la preuve externe. Rien ne serait plus opposé à son point de vue que de fonder la croyance principalement sur le miracle : ce serait supprimer le droit d'examen et la libre assimilation de la vérité ; ce serait déclarer que la persuasion proprement dite est impossible, qu'il n'y a aucune affinité entre l'homme et la vérité, et qu'il faut écraser notre esprit sous un coup d'autorité au lieu de l'élever dans la région du divin ; ce serait enfin donner un démenti flagrant aux principes essentiels de la théologie et de l'apologie du grand Alexandrin. Qu'on ne prétende pas que, du moment où il ne fait pas du miracle la preuve décisive du christianisme, il l'a réduit à néant ; au contraire, il lui donne une valeur bien plus haute puisqu'au lieu d'en faire un argument il en fait l'objet même de la preuve ; le miracle n'est plus un simple titre juridique sur la production duquel nous croyons : il est la substance même du christianisme, qui n'est pas autre chose que l'intervention surnaturelle de l'amour divin pour nous sauver, c'est-à-dire un grand miracle dont les miracles particuliers sont la manifestation partielle et incomplète. Ceux-ci n'ont de valeur qu'en tant qu'ils laissent briller, au travers de leur enveloppe merveilleuse, une flamme de l'amour divin et un pur rayon de la perfection morale du

Christ. Le merveilleux ne saurait à lui seul établir la vérité d'une doctrine, par la raison bien simple que, d'après Origène, il peut être détourné au service de la puissance du mal. Nous n'avons pas à développer ici sa doctrine sur les démons; c'est l'un des côtés les plus bizarres de sa théologie. Il partageait, à cet égard, les idées superstitieuses de toute l'antiquité chrétienne, en les recouvrant d'une teinte platonicienne. Lui aussi en faisait des espèces de demi-dieux malfaisants, investis d'un pouvoir considérable dans le royaume du mal, et capables d'accomplir de véritables prodiges pour séduire les hommes. Il admettait ainsi toute la fantasmagorie du polythéisme et la réalité des actes magiques. Si pour Origène les miracles païens viennent de l'enfer, ils n'en sont pas moins à ses yeux des miracles incontestables [1]. Les démons ont essayé, par leur moyen, de résister aux manifestations surnaturelles de l'amour de Dieu [2]; mais ils n'ont réussi qu'à les rendre plus éclatantes, car il n'est pas possible que le bien soit moins puissant que le mal [3]. Il résulte de ces considérations, que le miracle pris en lui-même peut aussi bien prouver l'erreur que la vérité. S'il suffit d'un prodige pour commander la foi, les démons, qui savent enfermer leur esprit subtil dans les animaux les plus intelligents, faire mouvoir les astres pour confirmer les tromperies des astrologues et qui mettent

[1] *Contra Cels.*, IV, 92.

[2] Διὰ τοῦτο οἱ μὲν ἐπὶ γῆς δαίμονες ἐβουλήθησαν κωλῦσαι τὴν νομὴν τῆς Ἰησοῦ διδασκαλίας. (*Id.*, III, 29.)

[3] *Id.*, II, 51.

les forces cachées de la nature au service des enchanteurs, pourraient avoir raison du Christ, et les magiciens vaudront les apôtres. Origène n'excepte de cette incapacité apologétique qu'un seul miracle : c'est la guérison des démoniaques. On ne peut supposer en effet que les démons se chassent eux-mêmes. Il y a donc ici une évidente intervention de la puissance divine[1]; mais, quant aux autres miracles, ils ne tirent leur valeur que de leur caractère moral, et ainsi la preuve externe nous reporte à la preuve interne.

Origène admet, du reste, que les miracles ont été nécessaires à l'établissement de la religion nouvelle. « Si nous voulons parler conformément aux lois de la probabilité sur les origines du christianisme, dit-il, nous reconnaîtrons qu'il n'est pas vraisemblable que les apôtres du Christ, hommes sans lettre et sans culture, se fussent confiés pour annoncer l'Evangile en autre chose que dans la puissance qui leur avait été conférée, et dans la grâce divine qui ajoutait l'évidence à leur parole. Il n'est pas vraisemblable non plus que leurs auditeurs eussent renoncé aux coutumes antiques de leurs pères, et eussent adopté des dogmes si étrangers et si nouveaux pour eux, si la prédication apostolique n'avait eu la confirmation du miracle et le sceau du prodige[2]. » Mais ce n'est pas ce merveilleux brut en quelque sorte qui eût suffi à une telle révolution, il fallait le miracle tel que le christianisme le présente, avec ses caractères moraux. En effet

[1] *Contra Cels.*, III, 56. [2] *Id.*, VIII, 46. Comp. II, 52.

quand nous considérons les faits extraordinaires rapportés par les évangiles, nous devons nous demander pour quelle fin ces prodiges ont été accomplis, si c'est pour servir l'humanité ou bien pour lui nuire, et quel profit celle-ci en a retiré[1]. C'est donc le but du miracle qui en détermine la portée. Or le but divin des miracles du christianisme apparaît clairement quand on considère l'appui précieux qu'ils ont prêté à la prédication des apôtres pour arracher le monde au paganisme.

C'est surtout en remontant à Jésus-Christ qu'éclate la différence entre le surnaturel chrétien et la magie. « Quel est le magicien qui invite les spectateurs de ses prodiges à réformer leur vie ou qui enseigne la crainte de Dieu à ses admirateurs, et s'efforce de les persuader de se conduire comme devant comparaître devant leur juge? Les magiciens ne font rien de semblable, soit qu'ils en soient incapables, soit qu'ils ne le veuillent pas. Chargés eux-mêmes des péchés les plus honteux et les plus infâmes, comment entreprendraient-ils la réformation des mœurs? Le Christ, au contraire, ramenait au bien les témoins de ces miracles tous empreints de sa sainteté. C'est ainsi qu'il s'est donné comme le modèle de la perfection, non-seulement à ses disciples immédiats, mais encore à tous les autres hommes. Aux premiers, il a appris à enseigner à leurs auditeurs quelle est la volonté de Dieu, et il a montré à l'humanité, *bien plus par sa vie et ses paroles que par ses*

[1] Τὸ τέλος ἴδωμεν. (*Contra Cels.*, VIII, 46.)

miracles[1], le secret de la sainteté qui permet de plaire à Dieu en toutes choses. Si telle a été la vie de Jésus, comment le comparer aux charlatans, et pourquoi ne pas croire qu'étant Dieu il est apparu, selon la promesse, dans un corps humain, pour le salut de notre race? »

Les vrais miracles sont aux sortiléges ce qu'est la dialectique à la sophistique : ils mettent au service du bien et de la vérité la même force dont l'erreur et le mal se servent pour perdre l'humanité; la seule manière de distinguer nettement entre les uns et les autres, c'est de constater leur résultat moral. Le résultat du sortilége est la tromperie, celui du miracle évangélique est le salut. C'est donc toujours au fruit que l'on reconnaît l'arbre, et le merveilleux séparé de ses effets n'a aucune signification. Qu'on mette de côté toute idée préconçue sur les miracles, qu'on se demande seulement si c'est dans une intention bonne ou mauvaise qu'ils ont été accomplis, afin de ne pas les rejeter ou les accepter tous en bloc : on reconnaîtra bientôt que les miracles de Moïse et de Jésus ont constitué des peuples entiers et on les proclamera divins par leurs résultats. De criminels sortiléges amèneraient-ils les hommes, non-seulement à fouler aux pieds l'universelle idolâtrie, mais encore à s'élever au-dessus de toutes les choses créées jusqu'au Dieu éternel[2]?

[1] Πλέον διδαχθέντες ἀπὸ τοῦ λόγου καὶ ἤθους ἢ ἀπὸ τῶν παραδόξων ὡς χρὴ βιοῦν. (*Contra Cels.*, I, 68.)
[2] *Id.*, II, 51.

Origène applique à la prophétie le même raisonnement qu'au miracle. S'il se montre moins disposé à admettre les oracles du paganisme que ses prodiges, il ne rejette pas néanmoins la possibilité d'une sorte d'inspiration démoniaque qui ferait parler les pythonisses et les sibylles. Il n'entre point dans une discussion approfondie sur ce point, mais il se place d'emblée sur le terrain moral en comparant le prophète de Jéhovah à la pythonisse d'Apollon. Dans un parallèle très éloquent, il montre chez l'un la pureté et la sainteté, et chez l'autre toutes les souillures du péché, et il conclut en demandant si l'infamie d'une courtisane pourrait être honorée des révélations divines de préférence à l'austère vertu de l'homme du désert? La voix du Très-Saint s'élèvera-t-elle de ce trépied secoué par la violence d'une inspiration qui arrache l'âme à elle-même, disparaissant dans les vapeurs des viandes sacrifiées, et sur lequel s'agite, non une vierge pure, mais une femme sortie de la lie du peuple, ou bien ébranlera-t-elle la solitude où le prophète s'élève par une calme inspiration au monde de l'esprit[1]? Le beau spectacle que celui de ce devin d'Apollon qu'Homère met en scène au commencement de l'*Iliade* et qui obtient de son dieu, ou plutôt de son démon, par ses vindicatives prières qu'une peste affreuse décime l'armée des Grecs[2]? Qu'on lui compare les saints prophètes de notre religion..... « Ceux que la Providence a choisis pour en faire les organes de l'Esprit, ont embrassé la vie la plus aus-

[1] *Contra Cels.*, VII, 1-5. [2] *Id.*, VII, 6.

tère, la plus énergique et la plus libre, inabordables à la crainte des dangers et de la mort. Il est raisonnable de penser qu'auprès de l'existence d'un grand prophète de Dieu la sévérité d'un Antisthène, d'un Cratès et d'un Diogène n'a été qu'un jeu. Intrépides pour proclamer la vérité et lutter contre tous les hommes, ils ont été lapidés, percés de glaives; on les a vus errer dans les déserts, couverts de peaux de brebis; eux dont le monde n'était pas digne ils se sont réfugiés dans les cavernes de la terre, ne regardant qu'à Dieu et à ces choses invisibles qui sont éternelles, parce qu'elles échappent à nos sens grossiers. Tels furent les prophètes de Dieu qui annoncèrent Jésus-Christ. Aussi nous n'éprouvons que du mépris pour les oracles de la pythie et de Dodone, pour ceux d'Ammon et pour tous les autres qui leur ressemblent. Nous croyons au contraire aux prophéties des Juifs, car la vie des hommes qui en furent les organes a été par sa sainte énergie et par sa pureté, digne de l'Esprit divin[1]. » Ainsi la prophétie et le miracle ne concourent à la démonstration de la révélation que dans la mesure où ils portent l'empreinte de la sainteté. C'est dire qu'encore ici la conscience morale joue le premier rôle, car nous n'avons pas d'autre organe pour percevoir ce qui est saint et divin.

Origène arrive à la même conclusion en développant une troisième preuve déjà touchée incidemment par

[1] Τὰ δ' ὑπὸ τῶν ἐν Ἰουδαίᾳ προφητευσάντων τεθήπαμεν, ὁρῶντες ὅτι ἄξιος τῶν αὐτῶν ὁ σεμνὸς βίος. (*Contra Cels.*, VII, 7.)

lui ; il pense avec raison que l'établissement du christianisme sur la terre achève d'établir sa divinité. C'était là un fait patent, un miracle qui s'accomplissait tous les jours en plein soleil. Comment ne pas reconnaître une puissance extraordinaire dans une société religieuse qui triomphait de toutes les puissances de la terre liguées contre elle? Si la réunion de presque tous les peuples sous le sceptre d'un seul dominateur et la paix dont l'empire romain a joui sous Auguste peuvent être considérées comme des circonstances favorables à la religion nouvelle, que d'obstacles n'a-t-elle pas rencontrés dès ses premiers pas [1]? Elle eut en quelque sorte glissé dans le sang de ses innombrables martyrs sans le secours de son divin fondateur. « Qui donc n'a pas essayé d'empêcher que la parole du Christ à ses débuts ne se répandît sur la terre? Les rois d'alors l'ont essayé, leurs chefs d'armée et leurs proconsuls l'ont essayé, tous ceux qui étaient revêtus de quelque autorité, tous ceux qui gouvernaient dans les villes et dans les armées, les peuples eux-mêmes l'ont essayé. Le Christ n'en a pas moins vaincu, parce qu'il n'est pas de la nature du Verbe de Dieu d'être vaincu, mais qu'il lui appartient de triompher de tous ses adversaires [2]. Il a étendu son empire dans toute la Grèce, dans la plus grande partie des terres barbares, et il a amené des âmes innombrables à l'adoration véritable de Dieu.... Le salut s'est levé sur toute âme d'homme. » Qu'on ne dise pas que la philosophie a triomphé dans les mêmes

[1] *Contra Cels.*, I, 30.
[2] Μὴ πεφυκὼς κωλύεσθαι, ὡς λόγος θεοῦ. *Id.*, I, 28.

conditions. La persécution contre elle n'a été que passagère. « Aussitôt après la mort de Socrate, Athènes s'est repentie et n'a gardé aucune irritation contre lui; il en a été de même pour Pythagore, s'il est vrai toutefois que ses disciples aient fondé de nombreuses écoles dans cette partie de l'Italie qui s'appelle la Grande-Grèce. Il en a été autrement des chrétiens. Le sénat de Rome, les empereurs, les généraux et les multitudes, bien plus, les parents eux-mêmes des croyants auraient empêché sa victoire par leurs machinations, s'il n'avait possédé une divine puissance par laquelle il a non-seulement échappé à cette conspiration de tous contre lui, mais encore a vaincu l'inimitié du monde entier[1] ! »

Les résultats de cette victoire sont encore plus importants que la victoire elle-même. Le Christ aurait-il pu sans Dieu inspirer un tel courage à ses sectateurs, que ceux-ci préfèrent la mort à l'abjuration? Si la guérison des maux du corps est conforme à la volonté divine, que dirons-nous de la guérison bien plus merveilleuse des maux de l'âme? Qu'on considère de quel bourbier d'infamies le Christ a retiré les siens pour les élever à la justice et à la chasteté, qu'on se souvienne qu'il a ramassé dans la fange du paganisme ces saints qui étonnent le monde par leur austère vertu, et que l'on dise si un tel miracle s'accomplit sans l'intervention du ciel[2]. « Comment, dit ailleurs Origène, un homme qui n'aurait rien de supérieur à l'humanité pourrait-il transformer un si grand nombre de ses

[1] *Contra Cels.*, I, 3. [2] *Id.*, I, 26.

semblables, pris non-seulement parmi les sages, ce qui ne serait pas étonnant, mais encore parmi ceux que ne guide pas la raison, qui sont les jouets de leurs passions et qu'il est difficile de ramener au bien? C'est parce que le Christ était la puissance et la sagesse de Dieu qu'il a fait ces choses et les fait encore malgré l'incrédulité des Juifs et des Grecs, qui s'opposent à lui. Pour nous, nous ne cesserons de croire en Dieu et aux enseignements du Christ; nous chercherons à amener les aveugles à la piété, lors même que ceux qui sont dans les ténèbres nous accusent d'aveuglement; oui, quand même les Juifs et les Grecs, ces grands trompeurs, nous jetteraient à la face le reproche de tromper nous-mêmes. Elle est belle la tromperie qui consiste à rendre les intempérants tempérants ou du moins désireux de la tempérance[1]; les injustes, justes, ou du moins désireux de la justice; les imprudents, prudents, ou du moins inclinés à la prudence; les timides, les cœurs lâches et faibles, courageux et héroïques, surtout quand il s'agit de combattre le combat de la fidélité pour Dieu. La divinité du christianisme résulte donc de ses triomphes éclatants sur le monde, qui sont en même temps des triomphes sur le mal et établissent le règne du bien et de la justice.

Ces triomphes n'ont rien qui doive nous étonner quand nous considérons le caractère de ses premiers propagateurs qui furent de vrais imitateurs du Christ. N'ont-ils pas scellé de leur sang leur témoignage, et

[1] Καλήν γε βουκόλησιν. (*Contra Cels.*, II, 79.)

n'avons-nous pas là une preuve irrécusable de leur sincérité? « Une telle constance, une telle persévérance jusqu'à la mort démontre aux esprits sages que les apôtres n'ont point inventé ce qu'ils racontent de leur Maître, mais qu'ils ont cru fermement ce qu'ils écrivaient. Voilà pourquoi ils ont enduré tant de souffrances pour celui qu'ils regardaient comme le Fils de Dieu[1]. » Si Origène eût vécu à une époque moins rapprochée des origines de l'Eglise, cet argument sommaire n' urait pas suffi, et il aurait dû entrer plus avant qu'il ne l'a fait dans la preuve historique, toujours trop négligée par les défenseurs du christianisme.

La grande Apologie d'Origène se présente maintenant à nous dans sa richesse, avec plus d'ordre sans doute que nous n'en trouvons dans son livre contre Celse, mais avec tous ses traits caractéristiques. Il a répondu aux principales objections de ses adversaires, non-seulement en les réfutant, mais encore en leur opposant toujours une pensée supérieure, plus vraie, plus large. Il a suivi le Juif sur le terrain de l'exégèse rabbinique; il l'a confondu par des textes; il a prouvé qu'il était infidèle à sa propre révélation, et que s'il eût écouté vraiment Moïse et les prophètes, c'est au pied de la croix qu'ils l'eussent conduit. Son argumentation vigoureuse a rompu le réseau dialectique dont la philosophie païenne essayait de l'envelopper; il a vengé les chrétiens des lâches insultes ramassées dans les bas-

[1] *Contra Cels.*, II, 40.

fonds de la superstition populaire ; les calomnies et les dénonciations ont été noblement écartées. L'apologiste a montré dans cette tourbe d'hommes obscurs, où l'esclave et le brigand ont trouvé place, l'Eglise du Dieu vivant, soutien caché du monde qui ne subsiste qu'à cause d'elle ; il a fait admirer dans ces proscrits la majesté de la conscience rebelle à la loi des hommes, parce qu'elle obéit à une loi plus haute, et il a fait entrevoir le droit nouveau qui va se dégager du despotisme antique. Aux injurieuses accusations lancées contre le christianisme, Origène a répondu par ses paisibles triomphes au milieu du monde qui le repousse, et où l'on peut suivre ses pas aussi bien à sa trace sanglante qu'aux bienfaits qu'il y répand. Une société nouvelle, école de toutes les vertus, épurant tous ceux qui viennent à elle, s'est détachée sur le fond obscur de la corruption universelle, et ses héroïques souffrances ont scellé, après le témoignage de ses premiers apôtres, celui de ses missionnaires innombrables. Des chrétiens, Origène a passé à la défense de la religion qu'ils honorent. Il a prouvé sa supériorité au point de vue de la forme, dont la transparente simplicité rend la vérité accessible à l'homme du peuple, à l'enfant, à la femme, à l'esclave et à l'ignorant, et il a répété cette belle et touchante parole du Christ : *Que celui qui a soif vienne et qu'il boive.* Cette eau limpide et pure vaut bien le breuvage frelaté qui n'était servi qu'à quelques initiés, idolâtres de la beauté artistique. Dans cette prétendue folie d'une doctrine à laquelle ne conduit pas la simple dialectique, parce qu'elle dépasse l'homme

comme l'infini dépasse le fini, l'apologiste découvre des trésors de sagesse et de vérité, et il établit que la foi est un procédé légitime de certitude, conforme aux lois de la connaissance. Après avoir revendiqué, par une discussion savante, l'originalité de la religion nouvelle, qui n'est pas un composé bizarre des idées religieuses et philosophiques du passé, il fait voir en elle le point central de l'histoire de l'humanité, le terme de ses aspirations. Cet ordre de considérations l'a conduit à relever, au nom du théisme fermement posé en opposition au fatalisme panthéiste, la dignité de l'être moral traîné dans la boue par ces orgueilleux philosophes qui préfèrent mettre l'homme plus bas que la brute, plutôt que de recevoir le salut comme une glorieuse aumône du Dieu libre et personnel, et que de s'incliner devant le Crucifié! Ce respect sans exagération et sans illusion pour l'âme créée à l'image de Dieu, mais déchue, est la meilleure explication du grand mystère de piété, des abaissements de l'incarnation et des souffrances du Dieu Homme. La résurrection du Christ est établie par une discussion savante, parce qu'ici il y a plus qu'un miracle particulier : c'est le christianisme même. Nous avons vu comment Origène ne donne pas à l'Evangile pour premier soutien le prodige ou la prophétie; dans le miracle et la prophétie, il cherche encore le sceau auguste de la religion définitive, cette empreinte de la perfection morale à laquelle on reconnaît le Fils de Dieu. La figure du grand Pasteur des brebis, qui donne sa vie pour elles et qui cherche avec une compassion

douloureuse tout ce qui est perdu, brille de son pur et doux éclat dans le livre d'Origène. C'est lui qu'il présente sans cesse à l'homme comme le désiré des nations et le désiré du cœur de chacun. Mais pour discerner sa beauté et sa divinité sous le voile de ses humiliations, il faut l'œil nouveau, l'œil du cœur purifié; il faut rompre avec le péché, et s'élever de la poussière de ce bas monde jusqu'aux hauteurs que n'atteint plus le brouillard impur. Ceux-là seuls verront et croiront qui voudront voir et écouter. Origène s'attache avec une sainte véhémence, à provoquer cette décision morale soit qu'il s'adresse au Juif, soit qu'il parle au Grec. Toute question, petite ou grande, le conduit à solliciter ce grand acte de volonté, duquel la foi doit naître avec toutes ses divines évidences. On pourrait résumer son apologie par cette parole du Christ : *Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il reconnaîtra que ma doctrine est de Dieu.* Ainsi se concilient le respect de la nature humaine et la haine du péché qui l'a corrompue, la largeur de la pensée et la sévérité de la conscience. Enrichi par le travail de ses devanciers, Origène a donné à l'antiquité chrétienne l'apologie la plus complète, la plus conforme à l'esprit de l'Evangile, et la mieux faite pour amener la pensée humaine captive aux pieds du Christ, dans ce temps d'universelle fermentation. Bien des siècles devaient s'écouler avant que l'Eglise pût présenter au monde une défense de sa foi comparable à ce beau livre écrit sous le coup d'une excommunication.

§ V. — *Ecole des apologistes les plus larges en Occident.*

A. — Saint Hippolyte comme apologiste.

Saint Hippolyte, l'adversaire passionné de la hiérarchie en Occident, y représente fidèlement la tendance théologique des Pères d'Alexandrie; les quelques fragments conservés de ses ouvrages apologétiques sont entièrement pénétrés du souffle de cette grande école. On sait qu'il s'est surtout distingué, comme Irénée, son maître, par des ouvrages de controverse contre les hérésies de son temps. Il avait laissé néanmoins deux écrits apologétiques, l'un intitulé : *Démonstration contre les Juifs*, et l'autre *Livre contre les Grecs* ou *contre Platon*, ou encore *Livre sur l'Univers* [1]. Le premier écrit était plutôt un discours qu'une dissertation [2], et il se terminait par un éloquent appel à la conscience des descendants d'Abraham. Nous y lisons ces mots significatifs dans une traduction latine très ancienne et très mutilée : « L'œil de la raison est l'Esprit [3]; par lui nous voyons les choses spirituelles. Si vous avez l'Esprit, vous comprendrez les choses cé-

[1] Πρὸς Ἕλληνας λόγος, ou bien πρὸς Πλάτωνα, ou bien Περὶ τοῦ παντός. — Πρὸς Ἰουδαίους, ou Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους. (Fabricius. *Opera. S. Hippolytus*, I, p. 218, 220.) — Bunsen, *Hippolytus*, I, 193-195.)

[2] On trouve un fragment du *Discours aux Juifs* dans l'Appendice III des *Acta martyrum* anonymes (p. 449-488). Le compilateur inconnu l'avait attribué à saint Cyprien; mais l'analogie évidente de ce morceau avec le fragment que nous lisons dans Fabricius démontre qu'il appartient à saint Hippolyte.

[3] Τὸ πνεῦμα.

lestes, car le semblable comprend le semblable. » C'est ainsi qu'Hippolyte reprend, presque dans les mêmes termes, l'une des plus belles pensées de Clément d'Alexandrie, et se place hardiment comme lui sur le terrain de l'apologie morale. Le livre *Sur l'Univers*, adressé à Platon, était destiné à établir la libre création de Dieu en opposition aux idées favorites de l'ancienne philosophie grecque. Nous en trouvons le résumé dans la belle conclusion de sa *Réfutation de toutes les hérésies*. Il cherchait à prouver d'abord que les prophètes juifs avaient précédé de longtemps les philosophes grecs, et que la sagesse païenne avait altéré les précieuses vérités qui lui avaient été transmises. Saint Hippolyte, controversiste avant tout et exclusivement préoccupé de montrer dans l'hérésie une sorte de contrefaçon hypocrite du paganisme, est amené, par son plan même, à insister uniquement sur les erreurs de l'ancienne philosophie et à négliger la part de vérité qu'elle pouvait renfermer. « Tous ceux-ci, dit-il à la fin du premier livre des *Philosophoumena*, en parlant des poëtes et des philosophes, n'ayant pu s'élever à ce qui est vraiment divin, dans leurs recherches sur la nature des choses créées, se sont laissé prendre aux grandeurs de la création et ils ont divinisé tantôt un élément du monde, tantôt un autre, ignorant le Dieu qui a tout créé[1]. » Malgré ce jugement sévère, saint

[1] Οἱ δὲ πάντες κάτω τοῦ θείου χωρήσαντες, τὰ μεγέθη τῆς κτίσεως καταπλαγέντες, ἕτερος ἕτερον μέρος τῆς κτίσεως προκρίναντες, τὸν δὲ θεὸν τούτων καὶ δημιουργὸν μὴ ἐπιγνόντες. (*Philosoph.*, I, 26.)

Hippolyte reconnaît que l'ancien monde païen n'a pas été absolument dépourvu de vérité; il cite, avec éloge, de belles pensées de Platon [1]. Il n'éprouve aucun scrupule à reprendre, dans son livre *Sur l'Univers*, le mythe du *Timée* sur la vie future. La fameuse devise de Socrate : *Connais-toi toi-même*, a été, d'après lui, confirmée par l'Evangile, qui nous a révélé que la véritable nature humaine est destinée à s'unir complétement à Dieu [2]. De cet amas d'erreurs et de superstitions du paganisme, comme d'une ruine immense, se dégage une flamme, une aspiration, un désir qui conduira les âmes droites à Jésus-Christ. « Le Verbe, dit-il, aidera ceux qui sont avides de connaître la vérité, non-seulement à échapper aux piéges des séducteurs hérétiques quand ils connaîtront leurs principes, mais encore à ne pas être troublés par l'opinion des philosophes, dont ils auront pénétré toutes les obscurités [3]. » Saint Hippolyte était trop convaincu du rapport essentiel entre l'âme humaine et Dieu pour ne pas admettre, malgré quelques inconséquences et quelques exagérations de polémique, que le paganisme avait fourni des preuves nombreuses de cette inaliénable parenté. Les dernières paroles de la *Réfutation de toutes les hérésies* nous font regretter les services que saint Hippolyte aurait pu rendre comme défenseur de la foi s'il n'avait pas été absorbé tout entier par les luttes intérieures

[1] *Philosoph.*, I, 19.

[2] *Philosoph.*, I, 18, rapproché de *Id.*, X, 34.

[3] Ἔτι δὲ καὶ τοὺς τῇ ἀληθείᾳ προσέχοντας φιλομαθεῖς προβιβάσει ὁ λόγος. (*Id.*, IV, 45.)

de l'Eglise. On y respire le souffle de liberté et de largeur de l'Orient chrétien; comme une brise du matin, il détend pour un instant l'âpre génie de l'Occident. « Je vous ai annoncé la vérité, disait Hippolyte, ô hommes de mon siècle, Grecs et barbares, Chaldéens et Assyriens, Indiens et Ethiopiens, Celtes et Romains, vous tous habitants de l'Europe, de l'Asie et de la Libye; je vous ai montré le chemin de la vérité. Disciple miséricordieux du Verbe qui aime l'humanité, je désire vous amener à la connaissance du vrai Dieu, créateur du monde. Abandonnez les vains sophismes, les fallacieuses promesses des hérétiques; mais laissez-vous gagner par la simplicité sereine de la vérité pure, par laquelle vous échapperez aux jugements de Dieu. Vous recevrez l'immortalité et, dans le royaume céleste, vous deviendrez les amis de Dieu, les cohéritiers du Christ, affranchis des convoitises et des souffrances. Vous deviendrez semblables à Dieu [1]. »

B. — Apologie de Minutius Félix.

Nous avons encore un nom à mentionner dans cette première école des apologistes de l'ancienne Eglise, c'est celui de Minutius Félix, l'auteur peu connu du beau dialogue *l'Octave*. Il nous transporte complétement sur une terre latine; nous ne lui demanderons donc pas la spéculation hardie et profonde d'Alexandrie, et cela d'autant moins que les objections auxquelles répond Minutius Félix sont essentiellement les

[1] Γέγονας γὰρ θεός. (*Philosoph.*, X, 34.)

objections courantes des hommes cultivés de son temps. Il ne se place point en présence de l'opposition raisonnée et systématique de la philosophie, mais il a saisi au vol en quelque sorte les attaques de la société lettrée, toujours mobile et passionnée, mais très persévérante dans son inimitié pour la religion nouvelle. Minutius Félix mérite néanmoins de prendre place à la suite des Clément d'Alexandrie et des Origène, parce qu'il a cherché comme eux un point d'appui dans la culture antique largement interprétée. Les accusations grossières contre la personne des chrétiens n'étaient point dédaignées par les païens des hautes classes; nous avons vu le salon faire écho à la rue et au carrefour pour répéter les calomnies les plus basses. Il n'est pas surprenant que Minutius Félix ait mis un soin particulier à les réfuter. Octave, dans ce beau dialogue, est l'avocat du christianisme et le représentant de Minutius. Il signale d'abord tout ce que ces infâmes accusations ont de peu fondé; répandues dans l'air par une renommée menteuse, elles sont accueillies avant d'avoir été examinées. Octave lui-même a partagé ces aveugles préventions, et il sait combien elles tombent facilement devant une enquête impartiale. Il sied bien d'ailleurs aux défenseurs du paganisme de jeter sur l'Eglise la boue dont ils sont couverts; il n'est pas une seule de leurs accusations qui ne devienne un reproche mérité en s'appliquant à leur religion. Où découvre-t-on les plus honteuses superstitions si ce n'est dans leurs sanctuaires? Ne voit-on pas en Egypte des dieux monstrueux et même de

vils animaux offerts à l'adoration des peuples? Les vraies écoles d'impudicité, ce sont les temples où des divinités infâmes et incestueuses donnent les leçons du crime, si bien qu'il suffit de les imiter pour être flétri de toutes les souillures. On accuse les chrétiens d'adorer un homme, mais que font donc les courtisans de la puissance avec leurs scandaleuses apothéoses des Césars? C'est aux païens qu'il faut renvoyer le reproche d'adorer un morceau de bois, car l'Eglise ne rend pas un culte à son sanglant et glorieux étendard, tandis que les aigles et les enseignes des armées romaines ont été divinisées. Ce sont encore les païens qui immolent les enfants en les exposant sans pitié sur la voie publique; et que font-ils autre chose dans les cirques où le sang coule à flots que de sacrifier des victimes humaines[1]? « Nous ne sommes pas de la lie du peuple, par le seul fait que nous repoussons vos honneurs et votre pompe; notre amour du vrai bien et notre tranquillité, qui ne se dément pas plus quand nous sommes réunis que quand nous sommes seuls, ne sont pas les signes ordinaires d'un esprit factieux. Vous qui par honte ou par crainte nous fermez la bouche en public, de quel droit nous accuser de ne savoir parler qu'en cachette? L'accroissement de notre nombre n'est pas un signe d'erreur, mais un témoignage glorieux. Une vie aussi pure que la nôtre retient les adhérents et les augmente. Nous ne nous distinguons par aucun signe extérieur, mais par notre innocence et notre mo-

[1] *Octavius*, c. XXVIII-XXXI.

destie. Incapables de haïr, nous nous aimons d'un mutuel amour; voilà ce qui vous irrite[1]. Bien que cela vous indigne, nous nous appelons frères comme enfants du même Dieu, associés par la même foi et héritiers de la même espérance. » « Comparez les chrétiens avec vous autres, dit-il ailleurs. Quand vous rencontrez parmi nous des hommes inconséquents, combien cependant ne l'emportent-ils pas sur vous! Vous interdisez l'adultère et vous le pratiquez; pour nous, nous sauvegardons scrupuleusement la fidélité conjugale. Vous punissez le crime une fois commis; nous en condamnons la seule pensée. Vous craignez des témoins, nous craignons bien plus notre seule conscience qui nous suit partout. Enfin vos débordements remplissent les prisons; les nôtres n'y vont que pour leur foi ou bien après qu'ils l'ont abjurée. »

Minutius Félix écarte l'accusation d'athéisme, en faisant admirer la haute spiritualité du culte nouveau. Pour en finir avec cet ordre d'objections, il montre que si le chrétien a rejeté toutes les pratiques païennes concernant les sacrifices et les funérailles, il n'a pas pour cela renoncé à la vraie nature, mais qu'au contraire il lui montre un bien plus grand respect par cette sage abstention. « S'imaginerait-on que nous méprisons les fleurs du printemps? ne cueillons-nous pas la rose de mai, ainsi que toutes les autres fleurs au doux éclat et au doux parfum? Nous n'entourons pas la tombe de nos proches de couronnes qui se

[1] « Sic mutuo, quod doletis, amare diligimus, quoniam odisse non novimus. » (*Octav.*, c. XXXI.)

flétrissent, mais nous croyons que Dieu nous ceindra le front de fleurs immortelles[1]. »

La grande maladie des esprits cultivés était ce scepticisme désolant qui porte bien plus sur la vérité en soi que sur telle ou telle forme religieuse. Toute conviction forte excitait la moquerie, surtout quand elle venait d'hommes simples et ignorants. Minutius Félix met tous ses soins à réagir contre cette funeste tendance qui se propage si rapidement dans les époques où le développement de la science a de beaucoup dépassé celui de la conscience, et où la décadence morale coïncide avec la diffusion des lumières et les progrès de la civilisation. L'apologiste oppose au scepticisme qui dégrade l'humanité la haute destination de la créature intelligente et libre. « Tous les hommes, dit-il, sans aucune distinction d'âge, de sexe et de dignité, sont capables de raison et d'intelligence; cette aptitude est innée chez eux; ils la tiennent non du hasard, mais de la nature[2]. » Que font à ce point de vue les distinctions extérieures, la richesse, l'aristocratie de naissance ou la gloire? Les philosophes et les grands inventeurs n'ont-ils pas d'abord été abreuvés de mépris comme des hommes de rien? Il est certain que les riches enchaînés par leurs richesses mêmes ont ordinairement plus estimé l'or que les biens célestes, tandis que les pauvres ont acquis la sagesse

[1] « Nec adnectimus arescentem coronam, sed a Deo æternis floribus vividam sustinemus. » (*Octav.*, c. XXXVIII.)

[2] « Sciat omnes homines sine delectu ætatis, sexus, dignitatis, rationis et sensus, capaces et habiles procreatos. » (*Id.*, c. XVI.)

et l'ont transmise aux siècles futurs. Il s'ensuit que le génie ne s'obtient pas à prix d'argent et ne s'acquiert pas par l'étude, mais qu'il tient à la constitution native de l'esprit. Il n'y a donc lieu ni de s'affliger, ni de s'indigner, quand on voit le premier venu s'enquérir des choses divines, et dire hautement ce qu'il pense à leur sujet[1].

Ainsi donc l'homme en tant qu'homme est fait pour la vérité; il a été créé pour la posséder. L'apologiste en a appelé d'emblée à la dignité de la nature humaine prise en soi, en dehors de toute distinction sociale. Qu'on ne s'y trompe pas, l'aristocratie intellectuelle de la philosophie antique qui interdisait le sanctuaire de la sagesse à la masse des hommes, et n'en réservait l'entrée qu'à quelques initiés, respirait malgré toute sa fierté le plus insolent mépris de l'humanité; elle dégradait le genre humain au profit de quelques individus, et pour un nombre infime de faux sages dont elle ornait l'esprit, elle condamnait à l'ignorance des millions d'ilotes. A vrai dire, c'était l'homme lui-même qu'elle vouait à l'ilotisme de la pensée, puisqu'elle le dédaignait toutes les fois qu'il n'était pas favorisé de quelque avantage accidentel comme le rang ou le talent.

Dans les temps d'alanguissement sceptique, les croyances n'ont aucune force intrinsèque; elles s'attachent aux appuis extérieurs comme une plante frêle s'enlace autour du bois qui la soutient. Une religion

[1] « Nihil itaque indignandum, vel dolendum, si quicumque de divinis quærat, sentiat, proferat. » (*Octav.*, c. XVI.)

n'est pas admise sur les preuves dont elle s'étaye, mais sur son crédit, ou plutôt sur celui de ses représentants. On ne demande pas si ceux-ci ont raison, mais s'ils sont puissants. A ce point de vue la richesse et le rang ont toujours le bon droit pour eux, et la pauvreté a toujours tort. Minutius Félix heurtait de front ces préjugés enracinés au sein d'une génération corrompue, en mettant cette grande parole dans la bouche d'Octave : « Ce qui importe, ce n'est pas l'autorité de celui qui avance un argument, mais la vérité de cet argument lui-même[1]. » Une telle maxime portait un coup mortel à toutes les fausses autorités. Plût au ciel qu'elle eût été toujours comprise et pratiquée dans la société religieuse au profit de laquelle elle a été tout d'abord prononcée !

Il ne suffit pas à l'apologiste d'avoir établi que l'homme est fait pour la vérité, et qu'il doit s'élever au-dessus de toutes les considérations secondaires dans son appréciation des diverses doctrines, il faut encore qu'il s'explique sur la nature de la vérité. Le caractère essentiel de la vérité est d'être religieuse, c'est-à-dire de porter avant tout sur Dieu. L'idée de Dieu est la lumière du monde; tout se tient, tout se lie dans l'univers. De même qu'on ne peut réussir à poser les lois d'un état particulier si l'on ne connaît la loi qui régit le monde, on ne peut non plus connaître vraiment aucun être, aucune créature, si l'on n'est remonté au principe de tout ce qui vit et se meut La nature humaine

[1] « Cum non disputantis auctoritas, sed disputationis ipsius veritas requiratur. » (*Octav.*, c. XVI.)

demeure inexplicable aussi longtemps que l'on n'a pas pénétré la nature divine, car l'homme ne s'explique que par Dieu; c'est sa parenté avec son Créateur qui le distingue des êtres inférieurs. Tandis que ces derniers dirigent vers le sol des regards qui ne savent voir que leur nourriture, nous élevons nos yeux pour contempler les cieux; nous avons reçu le langage et la raison par laquelle nous connaissons, aimons et imitons Dieu. « Il ne nous est pas permis d'ignorer cette lumière céleste qui nous pénètre en quelque sorte par nos yeux et nos sens. Le pire des sacriléges est de chercher dans la poussière de la terre ce que tu dois trouver dans les sublimes régions du ciel[1]. »

Pour croire en Dieu, il suffit donc de considérer l'homme qui le cherche et ne peut se passer de lui. « A quoi nous sert ce qui est au-dessus et au delà du monde? » disait le matérialisme païen.—A rien, répond Minutius Félix, sinon à nous distinguer de la brute. Otez l'idée divine à l'homme, et vous n'avez plus qu'un animal. Il est le brillant flambeau qui éclaire tout ce qui l'entoure en faisant resplendir autour de lui cette grande idée. Malheureusement Minutius Félix s'arrête trop tôt dans son analyse de la nature humaine, il se borne à faire appel au sens du divin, et il ne descend pas dans les dernières profondeurs de la conscience où la volonté du Dieu saint est inscrite en ineffaçables caractères avec la loi du devoir. Il passe à un genre de preuves dont le développement est plus facile, mais

[1] « Sacrilegii enim vel maximi instar est, humi quærere, quod in sublimi debeas invenire. » (*Octav.*, c. XVII.)

qui n'emporte pas une irrésistible conviction, comme la preuve morale. Il trace un tableau poétique et animé de la création; il en fait admirer la belle et harmonieuse ordonnance. Les alternatives si sagement réglées du jour et de la nuit, la succession des saisons, le printemps avec ses fleurs, l'été avec ses moissons, l'automne avec ses fruits et l'hiver avec ses olives; la mer rompant son flot puissant aux limites qu'elle ne doit pas franchir et obéissant à une loi écrite sur le sable de ses rives; la structure merveilleuse de l'animal et surtout la beauté, la noblesse de la forme de l'homme et les merveilles de son développement; tout dans l'univers démontre qu'une intelligence supérieure l'a créé et le gouverne [1]. « Si en entrant dans une maison vous trouvez que tout est à sa place, orné et décoré avec soin, vous en concluez qu'un maître bien supérieur à tout ce que vous y avez vu a présidé à ces arrangements. C'est ainsi que dans cette maison du monde, en contemplant le ciel et la terre et l'empreinte visible d'une providence qui a tout ordonné d'après des lois déterminées, je ne puis douter qu'il n'y ait un maître et un créateur de l'univers dont la beauté efface tout ce qui compose son œuvre et les astres eux-mêmes [2]. » Après avoir démontré l'unité de Dieu par l'unité de la création, Minutius Félix parle avec éloquence du mystère de son être : « On ne peut le voir, il est trop éclatant pour nos yeux; on ne peut le saisir, il est trop pur pour nos mains; on ne peut se le repré-

[1] *Octav.*, c. XVII, XVIII. [2] *Id.*, c. XVIII

senter, il est trop grand pour nos sens [1]. Infini, immense, il suffit seul à se connaître lui-même. Notre cœur est trop étroit pour l'embrasser, et la seule manière de penser de lui comme il convient, c'est de dire qu'il est incompréhensible. De quelque nom que je le nomme, je le diminue. Qui ne veut pas le diminuer renonce à le comprendre. Ne lui cherchez pas d'autre nom que celui de Dieu. Les noms sont nécessaires quand il faut distinguer une multitude d'êtres par des appellations particulières. Dieu est seul, et ce nom unique de Dieu embrasse tout. Si je l'appelle père, j'en donne une idée terrestre; si je l'appelle roi, son règne semblera matériel; si je l'invoque comme Seigneur, on croira voir un souverain mortel. Laissez toutes ces appellations, et vous verrez briller sa lumière. N'avons-nous pas pour nous sur ce point le consentement universel [2]? Quand l'homme du peuple lève ses mains au ciel, il ne murmure d'autre nom que celui de Dieu. *Dieu est grand*, *Dieu est vrai*, *si cela plaît à Dieu;* tel est son langage naturel, ne serait-ce pas aussi la prière du chrétien? Ceux qui font de Jupiter le dieu souverain ne se trompent que de nom, mais ils sont d'accord avec nous sur l'unité de la puissance. »

Ces derniers mots prouvent que Minutius Félix reconnaissait même dans le grossier paganisme populaire un rayon de la vérité religieuse, semblable au lumi-

[1] « Hic nec videri potest, visu clarior est; nec comprehendi potest) tactu purior est; nec æstimari, sensibus major est; infinitus, immensus, et soli sibi, tantus quantus est, notus. » (*Octav.*, c. XVIII.)

[2] « Quid? quod omnium de isto habeo consensum. » (*Id.*, c. XVIII.

gnon fumant du prophète; cette clarté divine lui apparaît bien plus brillante dans la haute culture de l'ancien monde. Il se plaît à recueillir les témoignages des poëtes et des philosophes sur l'unité et la majesté de Dieu; on peut même lui reprocher d'interpréter dans un sens trop favorable des expressions indécises qui se prêtaient mieux à un vague panthéisme qu'à un monothéisme de bon aloi. Ce n'est pas sans surprise qu'on le voit ranger parmi les défenseurs de l'unité divine Démocrite, Héraclite et même Epicure. L'apologiste est mieux fondé à dire que le langage de Platon sur Dieu est presque divin [1]. Son appréciation des résultats de l'ancienne philosophie dépasse ce que l'école des catéchistes d'Alexandrie a dit de plus hardi: « J'ai exposé, dit-il, les opinions de tous les plus illustres philosophes; tous sous des noms divers ont enseigné le Dieu unique, si bien que l'on pourrait en inférer ou que les chrétiens sont actuellement des philosophes, ou que les philosophes étaient des chrétiens anticipés [2]. » Ailleurs Octave invoque encore le témoignage des philosophes en faveur du dogme du jugement final et de la résurrection, mais il exagère ici l'influence de la prophétie hébraïque sur les écoles de la Grèce [3]. Emporté sans doute par la vivacité de la discussion, il donne le plus triste démenti à sa noble

[1] « Et quæ tota esset cœlestis oratio, nisi persuasionis civilis nonnunquam admixtione sordesceret. » (*Octav.*, c. XIX.)

[2] « Ut quivis arbitretur, aut nunc christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse jam christianos. » (*Id.*, c. XX.)

[3] « Quod illi de divinis prædicationibus prophetarum umbram interpolatæ veritatis imitati sunt. » (*Id.*, c. XXXIV.)

tolérance, en appelant Socrate le bouffon d'Athènes [1].

Après avoir établi la croyance en un Dieu unique aussi bien par le raisonnement que par l'histoire de la pensée humaine, Minutius Félix passe de l'apologie à la controverse, et écarte avec vigueur tout ce qui est en opposition avec cette grande et capitale vérité. Il se livre à une critique mordante du paganisme gréco-romain. L'erreur s'est de tout temps opposée à la vérité. Une antiquité ignorante et émerveillée de ses fables a légué au monde les superstitions les plus folles et les plus honteuses; elle a créé dans son délire des monstres et des dieux, également absurdes. Les dieux ne sont que des hommes divinisés, d'anciens rois, d'anciens héros, comme Evhémère l'a prouvé. Depuis qu'ils ont passé dieux, ils n'ont pas abjuré leur première nature. L'Iliade a raconté leurs amours et leurs colères. D'où vient qu'il ne se fait plus de dieux aujourd'hui? Leur fécondité est-elle épuisée? Jupiter est-il trop vieux et Junon stérile? Est-ce que par hasard Minerve aurait blanchi? Les rites païens sont ridicules ou impies. Minutius cite pour exemple les lamentations des femmes de l'Asie Mineure sur Osiris. N'est-il pas absurde de pleurer ce qu'on adore et d'adorer ce qu'on pleure? Quant aux statues mises sur les autels, si on les dépouille de la beauté merveilleuse dont les a parées le ciseau des grands artistes, on n'y verra qu'une matière grossière façonnée par des mains impudiques. Etranges divinités, qui ne savent pas même se défendre des outrages des animaux, et

[1] « Socrates, scurra atticus. » (*Octav.*, c. XXXVIII.)

que le rat peut ronger à son aise, tandis que l'araignée ourdit paisiblement sa toile sur leur visage, et que l'hirondelle fait son nid jusque dans leur bouche [1].

Octave s'attaque principalement aux superstitions romaines. Prétendre que c'est grâce à la piété des pères que Rome a grandi, c'est oublier qu'elle a été fondée par le pillage et le rapt, et que son premier roi a été tout simplement un chef de brigands. « Le sol que les Romains occupent, cultivent, possèdent, est le butin de l'audace; leurs temples sont tous bâtis avec les débris des villes et la dépouille des dieux; le sang des prêtres a arrosé ces pierres sacrées [2]. N'est-ce pas une insulte et une moquerie que d'adopter des religions vaincues et d'accorder l'adoration à des dieux captifs? Adorer ce qu'on a ravi à main armée, c'est consacrer le sacrilége et non honorer des dieux. On peut compter les conquêtes des Romains par leurs triomphes sur ces dieux infortunés; autant de trophées pris sur l'ennemi, autant de dépouilles enlevées sur la religion [3]. Et ce sont pourtant ces divinités étrangères contre lesquelles elle a combattu que Rome invoque dans ses guerres! Que peuvent pour les Romains des dieux qui n'ont pu protéger contre eux leurs propres adorateurs? » Peut-on faire grand fonds sur les dieux primitifs du pays? La pâleur, la crainte et la fièvre, quelques scélérats heureux et des prosti-

[1] *Octav.*, c. XX, XXV.)

[2] « Ita quidquid Romani tenent, colunt, possident, audaciæ præda est; templa omnia de ruinis urbium, de spoliis deorum, de cædibus sacerdotum. » (*Id.*, c. XXV.)

[3] « Tot de diis spolia, quod de gentibus et tropæa. » (*Id.*, c. XXV.)

tuées comme Acca Laurentia et Flora, voilà ce qui peuplait l'Olympe du Latium [1]. Régulus a été jeté dans les fers, malgré la dévotion qu'il avait montrée aux augures; ceux-ci n'ont guère protégé le pieux Mancinus réduit à passer sous le joug, ni Paul Emile, massacré avec son armée dans les plaines de Cannes. César traverse la mer d'Afrique, malgré les augures, et jamais elle ne fut plus calme [2]. Quant aux oracles, Octave, partageant les idées des chrétiens de son siècle, y voit une intervention réelle et merveilleuse des démons qui se glissent dans la statue de telle ou telle divinité, ou bien parlent par les entrailles des victimes. L'apologiste prétend que ces esprits de ténèbres sont ignominieusement chassés par les exorcismes de l'Eglise, et qu'ils sont ainsi forcés d'avouer publiquement leur défaite.

Le principe de toute idolâtrie, de la plus raffinée comme de la plus grossière, c'est la difficulté pour l'homme de s'élever jusqu'à l'invisible. Il veut toujours des dieux qui marchent devant lui, des dieux matériels que l'œil puisse contempler et que la main puisse toucher. Aussi Minutius Félix termine son apologie en insistant sur la réalité du monde supérieur. « Nous ne pouvons, dites-vous, ni montrer ni voir le Dieu que nous adorons. Nous croyons qu'il est Dieu précisément parce que nous ne pouvons ni le sentir ni le voir [3]. Sa puissance se révèle à nous dans ses œuvres

[1] *Octav.*, c. XXV. [2] *Id.*, c. XXVI.
[3] « Immo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus. » (*Id.*, c. XXXII.)

et dans les grandes révolutions du monde, quand il fait entendre son tonnerre et resplendir l'éclair, ou bien quand il répand la sérénité dans le ciel. Ne soyez pas étonnés si vous ne pouvez voir Dieu. Le souffle du vent meut, remue et agite toute chose, et cependant nul ne l'a vu. Nous ne pouvons contempler le soleil, qui communique la vue à tous les êtres : ses rayons nous éblouissent et nous aveuglent, et celui qui le regarde longtemps n'y voit plus. Et tu pourrais soutenir la vue de Celui qui a créé le soleil, qui est la source même de la lumière, alors que tu dois te détourner de la splendeur de l'astre qu'il a allumé et te cacher devant les foudres qu'il lance! Tu veux voir Dieu des yeux de la chair, quand tu ne peux ni voir ni saisir ton âme qui te fait vivre et parler[1]! Vous pensez que Dieu ignore les actions des hommes et que, caché dans son ciel, il ne peut nous suivre tous et connaître chacun de nous en particulier. Tu te trompes, ô homme! tu t'abuses. Comment Dieu serait-il loin de toi, lui qui non-seulement connaît, mais qui encore remplit les cieux, la terre et tout l'univers? Il n'est pas seulement près de nous, il est en nous[2]. Considère de nouveau le soleil qui, tout en demeurant fixé dans les cieux, se répand sur toutes les contrées, présent partout et se mêle à toute vie, sans que la pureté de sa lumière soit altérée. Combien plus en est-il ainsi de Dieu, qui contemple sans cesse tout ce qu'il a créé et

[1] « Deum oculis carnalibus vis videre, cum ipsam animam tuam qua vivificaris et loqueris nec aspicere possis, nec tenere.» (*Octav.*, c. XXXII.)

[2] « Ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est. » (*Octav.*, c. XXXII.)

pour qui la nuit n'existe pas ; son regard perce les ténèbres; il perce nos pensées, ces autres ténèbres; nous ne vivons pas seulement sous ses yeux, je dirai que nous vivons encore avec lui. Ne nous vantons pas de notre grand nombre ; nous ne sommes qu'une poignée pour Dieu. Que lui font nos divisions en nations et en peuples? Le monde entier n'est pour lui qu'une seule famille. Les rois de la terre ne connaissent ce qui se passe dans l'étendue de leur royaume que par leurs ministres; Dieu n'a nul besoin d'intermédiaires. Ce n'est pas assez de dire que nous vivons sous son regard, nous vivons dans son sein[1]. »

Ce Dieu invisible, mais dont la toute-présence se fait partout sentir, n'a aucune analogie avec cet aveugle destin que les hommes corrompus se plaisent à déifier, parce qu'il couvre leurs crimes d'une excuse commode et les décharge d'une responsabilité gênante. Les événements peuvent être livrés aux jeux de la fortune, mais l'esprit est toujours libre; ce n'est pas sur sa condition extérieure, c'est sur ses actes que l'homme est jugé. Qu'est-ce que le destin, si ce n'est l'arrêt de Dieu sur chacun de nous[2]. Dieu prévoit l'avenir et il détermine notre sort d'après nos mérites et nos qualités. » La justice divine a déjà eu ses grandes manifestations dans l'histoire du monde, témoin ce peuple juif dont on oppose souvent les malheurs aux adora-

[1] « Non solum in oculis ejus, sed et in sinu vivimus. » (*Octav.*, c. XXXIII.)

[2] « Quid enim aliud est fatum, quam quod de unoquoque nostrum Deus fatus est. » (*Octav.*, c. XXXVI.)

teurs du vrai Dieu pour montrer qu'il sert à peu de choses d'embrasser son culte, comme si ces malheurs n'étaient pas le châtiment mérité de sa rébellion persistante. Tant qu'il a été fidèle à son roi céleste, il s'est multiplié comme le sable de la mer et il a écrasé ses ennemis. Dieu n'a abandonné les Juifs qu'après qu'eux-mêmes l'ont eu abandonné. « Il n'est pas vrai que leur Dieu ait passé sous le joug avec eux, mais ils ont été livrés à la servitude par ce Dieu comme des transfuges de sa loi[1]. »

Un jour doit se lever où, dans l'embrasement du monde, sur ses ruines fumantes, éclatera la justice divine. La résurrection des morts, préfigurée par les révolutions de la nature, sera le dénoûment de ce grand drame de l'histoire[2]. On n'est nullement en droit d'opposer à la justice de Dieu les souffrances des chrétiens, car ces souffrances sont un bienfait pour eux. Ils sont pauvres, mais cette pauvreté, joyeusement acceptée, est une glorieuse liberté. « Est-il pauvre celui qui n'a besoin de rien? Du moment où nous ne désirons rien, nous possédons tout. Nous aimons mieux mépriser les richesses que les posséder[3]. Si nous subissons les maux de la vie corporelle, ce n'est pas que nous soyons châtiés, c'est notre train de guerre[4]. » La souffrance trempe seule le courage, et jamais on ne vit de héros qui

[1] « Nec cum deo suo captos, sed a Deo, ut disciplinæ transfugas, deditos. » (*Octav.*, c. XXXIV.)

[2] *Id.*, c. XXXIV, XXXV.

[3] « Quis potest pauper esse, qui non eget? Nos contemnere malimus opes quam continere. » (*Id.*, c. XXXVI.)

[4] « Non est pœna, militia est. » (*Id.*, c. XXXVI.)

n'aient souffert. Octave relève, en termes magnifiques, la gloire du martyre, et il en tire une dernière preuve en faveur du christianisme. « Quel beau spectacle pour Dieu, dit-il, que celui d'un chrétien qui lutte avec la douleur, et que n'ébranlent ni les menaces, ni les supplices, ni les tourments. Il se rit de l'appareil bruyant de la mort et de la rage des bourreaux; il lève l'étendard de sa liberté contre les rois et les princes[1]. Il ne cède qu'au Dieu dont il relève, c'est un vainqueur qui triomphe de son juge, car celui-là a vaincu qui a obtenu ce qu'il désirait. Quel est le soldat qui ne bravera plus audacieusement le danger sous les yeux de son général? La récompense ne saurait précéder l'épreuve, et cependant ce général ne peut donner ce qu'il n'a pas; il peut honorer le courage, mais non prolonger la vie. Le soldat de Dieu n'est ni abandonné dans la douleur ni anéanti dans la mort. Le chrétien peut paraître malheureux, il ne saurait l'être en réalité[2]. Les païens eux-mêmes ont honoré les héros du malheur qui l'ont noblement supporté. Parmi leurs héros, les chrétiens ne comptent pas seulement des hommes énergiques, mais encore de tendres enfants, de faibles femmes, qui se jouent des croix, des tourments et des bêtes féroces. Comment, sans le secours d'un Dieu, endurerait-on de telles souffrances? Le vrai bonheur n'est pas dans la prospérité matérielle, car

[1] « Cum libertatem suam adversus reges et principes erigit. » (*Octav.*, c. XXXVII.)

[2] « Christianus miser videri potest, non potest inveniri. » (*Id.*, c. XXXVII.)

elle perd ceux qui s'y absorbent, et elle ne fait en quelque sorte qu'engraisser la victime du sacrifice [1]. Ni les richesses, ni les faisceaux, ni la pourpre ne préservent l'homme sans Dieu d'être un malheureux condamné que la mort va frapper. Voilà pourquoi le chrétien fuit tous les plaisirs impurs ou sanglants d'un monde impie. Destiné à une félicité pure et éternelle, le chrétien est déjà heureux dès cette vie par l'attente de la résurrection [2]. Octave termine son plaidoyer par une foudroyante apostrophe au scepticisme désolant de la philosophie de son temps, que, contre toute justice, il fait remonter jusqu'à Socrate : « Je méprise, dit-il, tout cet orgueil de vos philosophes dont nous avons démasqué la corruption, les adultères et les oppressions, beaux parleurs, qui tonnent contre les vices qu'ils pratiquent. Nous ne mettons pas la sagesse dans nos vêtements, mais dans nos cœurs; nous ne disons pas de grandes choses, nous les faisons [3]. » Le dernier mot du dialogue est un cri de victoire en l'honneur de la religion nouvelle.

Nous pouvons maintenant mesurer la distance qui sépare l'apologie de Minutius Félix de celles des grands docteurs d'Alexandrie. Elle a toutes les qualités d'une belle plaidoirie; elle est éloquente, nerveuse, riche de faits et propre à faire une vive impression sur l'esprit des Romains; elle abonde en traits frappants qui

[1] « Hi enim ut victimæ ad supplicium saginantur, ut hostiæ ad pœnam coronantur. » (*Octav.*, c. XXXVII.)

[2] *Id.*, c. XXXVIII.

[3] « Non eloquimur magna, sed vivimus. » (*Id.*, c. XXXVIII.)

donnent à la pensée tout son relief. Mais elle est très incomplète. Minutius Félix insiste bien plutôt sur les principes généraux du théisme que sur le christianisme proprement dit; il démontre l'unité, la spiritualité de Dieu, les bienfaits de l'épreuve, mais il ne mentionne nulle part la grande doctrine de la rédemption; la personne du Christ est absente de son livre. On sent bien qu'elle l'a traversé, au parfum de charité et de sainteté qui s'en exhale, mais il n'est jamais présenté directement comme le Dieu sauveur. L'apologiste a taillé avec le plus grand soin les degrés qui doivent conduire au temple, mais il nous laisse sur le seuil, et la porte n'est pas largement ouverte. Sa défense du christianisme nous offre donc de grandes lacunes. Son mérite est d'avoir combattu avec vigueur les tendances funestes de son siècle, ce scepticisme frivole qui tuait dans les âmes, non-seulement les croyances supérieures, mais encore la faculté même de croire, et les laissait incapables à la fois de nier et d'affirmer, à la merci de tous les mauvais entraînements du cœur et de la pensée.

CHAPITRE II.

LA SECONDE ÉCOLE DES APOLOGISTES DU CHRISTIANISME PRIMITIF.

—

§ I. — *Apologistes de l'Eglise d'Orient appartenant à cette école.*

A côté de la grande école des apologistes qui admettent une œuvre de préparation au christianisme dans l'ancien monde, et surtout dans le développement supérieur de la philosophie grecque, nous en trouvons une autre moins large, qui admet bien encore un rapport essentiel entre la religion nouvelle et l'âme humaine, mais qui condamne en bloc et souvent avec amertume tout ce qui procède du paganisme, les systèmes élaborés dans les écoles, comme les mythes éclos dans les sanctuaires. Cette école, inférieure pour la pensée à celle qui a fleuri à Alexandrie, a mis au service du christianisme plus d'éloquence, parce qu'elle y a mis plus de passion, et qu'aucun ménagement n'arrêtait ou ne tempérait la violence de ses invectives. Nous passerons rapidement sur les œuvres médiocres que l'on peut rapporter à cette tendance, afin de la juger surtout par ses écrits les plus distingués.

La ligne de démarcation entre les apologistes les plus timides de la première école et les apologistes les plus modérés de la seconde est assez difficile à tracer. C'est ainsi que les uns comme les autres admettent que les philosophes grecs ont eu connaissance des livres sacrés des Juifs. Seulement, tandis qu'à côté de cette influence, Justin et Athénagore admettent une action directe de l'Esprit de Dieu sur l'âme des représentants les plus distingués du paganisme, les apologistes de la seconde école rapportent les éléments de vérité épars dans le paganisme exclusivement aux écrits de Moïse et des prophètes. Ils invoquent aussi les oracles de la sibylle, dont ils font une véritable prophétie en Grèce.

A. — Apologistes inférieurs de cette école.

Nous rangerons tout d'abord dans cette seconde école les deux *discours aux Grecs*, faussement attribués à Justin, mais qui remontent incontestablement à la plus haute antiquité. Le moins long de ces discours est un appel vif et éloquent adressé aux esprits cultivés qui sont encore sous le charme de la brillante mythologie d'Homère, pour les presser d'accepter la délivrance que leur offre le Verbe éternel. L'auteur montre, avec une concision énergique, toutes les infamies que recouvre le voile gracieux des légendes brodé par les poëtes. « Faites donc lire à Jupiter, dit-il plaisamment, la loi portée contre ceux qui battent leur père, la condamnation dont elle menace les adultères, et la honte

qui atteint les profanateurs de l'enfance. Apprenez de grâce à Minerve et à Diane quelles sont les occupations qui conviennent aux femmes, et à Bacchus celles qui conviennent aux hommes. O Grecs, pouvez-vous dire que vos dieux ne soient point impudiques et que vos héros ne soient point efféminés[1]? » Un tableau très animé est tracé des assemblées religieuses des païens avec leur luxe effréné, leur musique enivrante et cette prodigalité de parfums qui achèvent d'allumer les sens. C'est ainsi que toutes les fureurs de Bacchus passent dans les cœurs. « Venez, ô Grecs, dit-il en finissant, venez vous mettre à l'école d'une incomparable sagesse; apprenez à connaître le Verbe divin, le roi incorruptible; cessez de vénérer des héros qui réclament l'effusion du sang. Notre chef ne demande ni la force, ni la beauté du corps, ni l'harmonie des traits, ni le génie, mais une âme pure et parée de sainteté. Quel apaisement de nos passions à sa voix! Comme il éteint le feu des convoitises qui consument l'âme. Il ne fait de nous ni de grands poëtes, ni de grands philosophes, ni d'éminents orateurs; mais de la mort il nous fait passer à la vie éternelle, et d'êtres mortels il fait des dieux[2]. Comme un enchanteur habile fait sortir les serpents d'une caverne, il évoque les mauvaises passions de l'âme humaine, et celle-ci, une fois affranchie, s'unit à Celui pour lequel elle a été créée. » L'auteur, comme on le voit, n'a fait aucune réserve dans sa condamnation du paganisme, mais il n'en a pas moins maintenu

[1] Justin., *Opera*, p. 38, 39.
[2] Ποιεῖ τους θνητοὺς ἀθανάτους. (*Id.*, p. 40.)

la parenté divine de l'homme dans un langage qui ne manque pas de hardiesse : « J'étais tel que l'un de vous, dit-il à ses compatriotes ; devenez tels que je suis maintenant[1]. » Cet argument, tout personnel, était de nature à produire une vive impression.

Le *premier discours aux Grecs*, attribué à Justin, est un morceau plus étendu, mais bien moins éloquent, quoique empreint de plus de sévérité pour tout ce qui a précédé le christianisme en dehors du judaïsme. La question est bien posée. Les adversaires de la religion nouvelle lui opposent sa nouveauté. Ce serait une erreur de s'imaginer que l'on manque à ses ancêtres en adoptant des idées différentes des leurs, si elles sont meilleures[2]. Pour savoir qui a raison des païens ou des chrétiens, il est nécessaire de rechercher quels ont été les commencements des deux religions, le caractère de leurs fondateurs et dans quel temps ils ont vécu. L'auteur passe en revue les maîtres reconnus de la Grèce, ceux qui lui ont légué sa religion. Au premier rang sont les poëtes, puisque les croyances des Hellènes sont essentiellement une création artistique. Homère, ce prince des poëtes, est en réalité l'inventeur de la religion grecque ; aussi l'attaque porte-t-elle avant tout sur lui. On sait à quel point il a humanisé les dieux et les a mêlés à toutes les passions de ce bas monde[3]. La démonstration sur ce point est courte et concluante. Des dieux l'auteur passe aux philosophes ; il fait ressortir leurs innombrables contradictions, et il ne s'arrête pas

[1] Γένεσθε ὡς ἐγὼ ὅτι κἀγω ἤμην ὡς ὑμεῖς. (Justin., *Opera*, p. 40.)
[2] *Id.*, p. 38, 39. [3] *Id.*, p. 2, 4.

même devant celui que plus d'un Père a appelé le divin Platon[1]; il le montre en désaccord avec son grand rival, le chef de l'école péripatéticienne, et, ce qui est plus grave, en contradiction avec lui-même sur plus d'un point essentiel[2]. « Chez tous ces philosophes, dit-il, une seule chose est à louer, c'est qu'ils se sont mutuellement convaincus d'erreur[3]. » A ces contradictions de la philosophie, l'apologiste oppose l'unanimité des écrivains inspirés, qui tous d'une voix proclament une seule vérité toujours identique à elle-même au travers des âges, si bien que l'on dirait qu'ils n'ont qu'une seule bouche et une même langue pour nous apprendre l'origine du monde, la création de l'homme, l'immortalité de l'âme et le jugement divin après cette vie[4]. » C'est qu'en effet le Dieu immuable et éternel pour lequel les siècles n'existent pas nous parle par eux. L'auteur insiste longuement sur l'antiquité de la révélation hébraïque; des citations nombreuses d'auteurs païens sont produites pour établir que Moïse a précédé le fondateur de la religion hellénique. Les caractères hébraïques existaient longtemps avant les caractères grecs; preuve nouvelle et décisive de la priorité de la révélation de Moïse qui est le fondement de la religion chrétienne[5]. Il établit ensuite qu'on retrouve les traces incontestables de cette révélation dans les écrits des anciens philosophes de la Grèce qui, par l'Egypte, ont été mis en con-

[1] Justin., *Opera*, p. 4. [2] *Id.*, p. 4-8.
[3] Ὅτι πλανωμένους ἀλλήλους ἐλέγχειν. (*Id.*, p. 8.)
[4] *Id.*, p. 9. [5] *Id.*, p. 10, 14.

tact avec les livres sacrés des Juifs. Bien loin de voir un témoignage spontané de la conscience humaine dans ces vagues notions des grandes vérités qui sont à la base du monothéisme, il n'y voit qu'un écho affaibli de la tradition inspirée. En résumé, les maîtres de la Grèce n'ont pas fait autre chose qu'envelopper du voile de l'allégorie les dogmes augustes enseignés par Moïse et les prophètes. L'écrit se termine par l'invocation des oracles fictifs de la sibylle qui a élevé sa voix du sein même d'une terre païenne pour proclamer l'insuffisance de l'hellénisme et rendre témoignage à la prophétie, et qui, sans trépied et sans appareil fatidique, a fait entendre la voix même du Très-Haut[1].

La pensée du Discours aux Grecs est éloquemment résumée dans cette page émue : « Il est temps, ô Grecs, de vous laisser persuader par les historiens profanes, que Moïse et les autres prophètes ont de beaucoup précédé vos prétendus sages. Rejetez donc les erreurs vieillies de vos pères; donnez votre confiance aux saints récits des prophètes, pour apprendre d'eux la vraie piété, quand bien même ils ignorent cet art de bien dire et tous ces artifices de la dialectique qui conviennent à ceux qui dérobent la vérité. Ils se servent d'un langage simple et réel pour vous communiquer ce que l'Esprit-Saint les a chargés de révéler aux âmes qui ont soif de la piété. Renoncez donc à cet antique égarement qui abuse les hommes;

[1] Justin., *Opera*, p. 16, 32.

à ce bruit, à ce faste qui vous charme. Ce ne sera point offenser vos ancêtres que d'adopter une doctrine contraire à leurs erreurs. Peut-être versent-ils maintenant au fond des enfers des larmes d'un repentir trop tardif. S'ils pouvaient vous raconter ce qu'ils souffrent depuis leur mort, vous sauriez à quels maux ils veulent vous arracher[1]. » Nous sommes bien loin de la largeur de Justin Martyr, saluant en Socrate un prophète et presque un frère. Au reste, toute cette apologie est très faible; la vérité chrétienne n'est pas présentée de face une seule fois; le nom de Jésus-Christ est à peine prononcé, tout en revient à une question de chronologie. Il s'agit de savoir de quel côté est l'autorité la plus ancienne, et non pas quelle est la doctrine qui satisfait le mieux les besoins de l'âme. La synagogue aurait pu aussi bien que l'Eglise adopter cet écrit, tant l'empreinte de l'Evangile y est faiblement marquée.

L'apologie en trois livres adressée par Théophile d'Antioche à Antolycus ramène les mêmes idées et présente les mêmes défauts. Il n'est pas possible d'y découvrir un plan suivi. Le début est admirable, il s'élève même à une grande hauteur, mais c'est pour se traîner bientôt dans des développements minutieux sur le monothéisme, qui ne s'enchaînent pas les uns aux autres, et qui s'arrêtent toujours sur le seuil de l'Evangile. « Tu me demandes : Montre-moi ton Dieu! et moi je te réponds : Montre-moi un homme véri-

[1] Justin., *Opera*, p. 32.

table en toi et je te montrerai mon Dieu [1]. Montre-moi que les yeux de ton âme sont bien ouverts, et que ton cœur est capable d'entendre. De même que ceux qui ouvrent les yeux du corps perçoivent les choses de la vie et de la terre, et distinguent entre la lumière et les ténèbres, de même que ceux qui ouvrent leurs oreilles distinguent entre les sons aigus, élevés ou doux, de même avec les yeux et l'ouïe de l'âme on perçoit Dieu. Tous ont des yeux, mais quelques-uns les ont obscurcis, et ils ne sauraient voir la lumière du soleil. S'ils ne la voient pas, ce n'est pas qu'elle ait cessé de briller, mais ils doivent s'en prendre à leur cécité. Ainsi en est-il de toi, ô homme, dont les yeux sont obscurcis par les péchés et les mauvaises actions. L'âme humaine doit être pure et brillante comme un miroir splendide. Quand le péché l'envahit, on dirait un miroir altéré par la rouille ; il ne peut réfléchir Dieu. Montre-moi donc si tu n'es pas adultère, impur, voleur, voué aux plaisirs infâmes, calomniateur... De tels actes nous cachent Dieu, et il te sera caché aussi longtemps que tu ne te seras pas purifié de ces souillures [2]. » Nous voilà placés d'emblée sur le terrain des grands apologistes d'Alexandrie; l'affinité native entre la nature humaine est affirmée avec puissance, et l'appel à la conscience est direct et pressant. L'ancienne apologétique a peu de paroles plus belles que celles-ci : *Montre*

[1] Δεῖξόν μοι τὸν ἄνθρωπόν σου, κἀγὼ σοι δείξω τὸν θεόν. (Theoph., *Ad Antolyc.*, dans les Œuvres de Justin. Edition de Paris. 1636. Page 70.)

[2] *Ad Antolyc.*, p. 70.

l'homme véritable en toi, et je te montrerai mon Dieu. On a peine à comprendre comment la suite de l'ouvrage ressemble si peu au début. L'auteur juge toute la philosophie ancienne avec la plus grande sévérité; s'il reconnaît en elle quelques parcelles de vérité, il n'y voit rien d'original[1], et il n'admet pas qu'elle ait, à aucun degré, préparé les esprits à recevoir le christianisme. Il l'enveloppe dans le même anathème que la poésie, sans faire aucune distinction entre ses divers représentants. La grande poésie lui paraît uniquement une puissance de séduction et de mensonge. Les chœurs d'Eschyle et de Sophocle, consacrés à la gloire de l'idée morale, sont un jeu frivole à ses yeux. Aratus le poëte, cité par saint Paul devant l'aréopage, ne trouve pas même grâce devant lui, et il n'hésite pas à mettre sur la même ligne Epicure l'athée, Socrate et Platon. « Qu'a-t-il servi à Epicure, dit-il, de nier la Providence, à Socrate de jurer par le chien, l'air et le platane? Qu'a servi à Platon la philosophie inaugurée par lui? » Vanité et impiété, c'est le résumé de toute la culture grecque pour Théophile d'Antioche[2].

Il n'a pas non plus insisté sur la preuve morale; il n'a fait que l'indiquer, pour se concentrer sur les lieux communs de l'apologétique vulgaire. Il n'y a rien dans sa polémique contre le paganisme qui mérite d'être relevé. Pour confondre ses adversaires, il en appelle surtout à deux autorités : la nature et la tradition. A la première il demande de démontrer l'exis-

[1] *Ad Antolyc.*, p. 79. [2] *Id.*, p. 116.

tence de son puissant auteur, par son harmonie et l'ordre admirable qui règne en elle. Théophile se contente des descriptions les plus banales, et n'ajoute pas un trait au tableau qui avait été déjà tant de fois tracé de la création. Il abuse de l'analogie entre les faits moraux et les faits matériels pour établir la résurrection, oubliant que si l'apôtre Paul couronne une admirable argumentation par sa belle image du grain de blé qui meurt pour revivre, il se serait bien gardé d'en faire sa preuve décisive et unique. Théophile d'Antioche affronte résolûment le ridicule dans le passage où, pour montrer que la vie physique est soumise à des lois mystérieuses, il demande à ses lecteurs si l'embonpoint dont ils peuvent être soudainement gratifiés ne leur est pas inexplicable[1]. La seconde autorité invoquée par l'apologiste d'Antioche est la révélation : pour lui aussi, la question de date est la plus importante; il se livre à des calculs compliqués pour établir la haute antiquité de la tradition mosaïque[2] qu'il corrobore par les oracles de la sibylle[3]. Il s'appuie plus que ne l'avaient fait ses devanciers sur les documents historiques fournis par le paganisme, et il cite volontiers les écrits de Manétho et de Bérose[4]. Rien de plus légitime et de plus concluant qu'une telle argumentation, parce qu'elle part de données également admises par les adversaires du christianisme et par ses défenseurs. Il eût été à désirer que l'apologiste eût creusé davantage ce filon et ne se fût pas rejeté de suite sur les considérations gé-

[1] *Ad Antolyc.*, p. 77, 78. [2] *Id.*, p. 127. [3] *Id.*, p. 107.
[4] *Id.*, p. 131-139.

nérales. L'une des meilleures parties du livre de Théophile d'Antioche est celle où il paraphrase les premières pages de la Genèse. Il montre que ces simples récits renferment l'explication la plus satisfaisante du problème de la destinée humaine, en la faisant dépendre des déterminations de la volonté[1]. Il termine en invoquant comme dernière preuve le courage des martyrs, sans qu'il ait déployé une seule fois l'étendard pour lequel les confesseurs mouraient, sans avoir même mentionné cette foi au Christ crucifié qui était l'essence de la religion nouvelle. Ce n'était pas la peine de tant déclamer contre la philosophie antique pour perpétuer son plus grave défaut, en favorisant cette tendance purement intellectuelle qui voit dans la vérité une idée et une théorie, et non pas un fait immense et divin destiné à sauver le monde et à régénérer l'homme.

Il suffit de lire le titre de l'ouvrage apologétique de Tatien pour savoir qu'il appartient à la même école; il est ainsi intitulé : *Discours contre les Grecs, pour leur prouver que toutes les inventions dont ils se glorifient leur ont été communiquées par les Barbares*[2]. Ecrite d'un ton violent et amer, cette harangue était plus faite pour irriter que pour persuader; elle respire un orgueil insupportable. L'auteur parle de lui-même avec autant de jactance qu'il parle dédaigneusement des autres hommes. Il est très facile de comprendre qu'il se soit laissé gagner à l'hérésie, et que de disciple de Justin Martyr il soit

[1] *Ad Antolyc.*, p. 89-105.

[2] Voir le Discours de Tatien à la suite des Œuvres de Justin Martyr, dans l'édition de Paris. 1631.

devenu le sectateur des gnostiques. Non-seulement le germe de ses erreurs se discerne à première vue dans son écrit, mais on reconnaît à sa jactance qu'il ne pliera pas longtemps sous le joug léger du Christ. Rien n'est moins chrétien que sa défense du christianisme, rien n'est plus opposé à l'exposition large et sereine des alexandrins. Tatien a la passion de Tertullien, mais il n'a ni son éloquence ni sa piété ; les coups qu'il frappe peuvent écraser, il ne persuadera jamais personne.

Malgré ses emportements contre tout ce qui a précédé la religion nouvelle, il admet néanmoins que l'homme est par nature de race divine. Le Verbe l'a fait à la ressemblance de son créateur, à l'image de son immortalité; il l'a rendu capable de participer à la divinité; mais s'il se livre au mal, il laisse tomber à terre cette couronne d'immortalité, et il devient semblable aux animaux. Le mal ne provient pas d'une imperfection inhérente à son être, il est le résultat d'une détermination mauvaise de la volonté. L'homme a été entraîné par les démons, déchus eux-mêmes du haut rang où Dieu les avait placés, et tombés sous l'empire de la matière qui leur a inoculé un esprit impur et grossier par lequel ils empoisonnent notre âme[1]. Tatien construit sur les démons une théorie bizarre, toute empreinte de dualisme. C'est à ces esprits malfaisants qu'il attribue l'idolâtrie et les sortiléges. Ils se sont servis des forces cachées de la nature pour tromper l'humanité et la retenir sous leur domination. On ne peut leur échap-

[1] Tatien, p. 146.

per qu'en brisant les liens de la matière. L'auteur est conduit par ces considérations à l'ascétisme, ce dernier mot de toutes les écoles dualistes. Le brillant paganisme hellénique n'est aux yeux de Tatien qu'une invention des esprits de ténèbres, une création de l'enfer qui conduit l'homme à la bestialité en lui ravissant son immortalité; il compare la poésie et la philosophie à cette enchanteresse de l'*Odyssée* dont la coupe enivrante transforme en vils animaux les malheureux qui en approchent leurs lèvres. Le fougueux apologiste traîne dans la boue toutes les gloires de la Grèce; il a l'ironie implacable et le rire strident de Lucien pour bafouer tout ce dont se glorifie cette patrie des arts et de la libre pensée. C'est là ce qui fait l'originalité de son écrit; aussi ne mentionnerons-nous que pour mémoire ses fastidieux raisonnements sur l'antiquité de la révélation mosaïque qui ne font que répéter l'argumentation banale des apologistes du temps[1], pour nous arrêter à sa virulente polémique contre la société païenne. Tatien ne s'attaque pas seulement, comme ses devanciers, au polythéisme et à la fausse philosophie; il s'en prend à tout le passé de la Grèce; c'est la race hellénique qu'il cherche à dépouiller de ses gloires et qu'il insulte dans ses grandeurs; il voudrait déraciner l'hellénisme comme l'arbre qui a porté les fruits empoisonnés du paganisme, et surtout ce fruit maudit de la connaissance que les philosophes, serviteurs du serpent, offrent à l'humanité pour la perdre.

[1] Tatien, p. 166-174.

Il est dans son droit quand il voue au mépris les dieux olympiens et qu'après avoir déchiré le voile des allégories ou des interprétations mythiques, il met à nu leurs turpitudes [1]. Il est également bien fondé à signaler avec énergie l'influence corruptrice des jeux célébrés en l'honneur de ces dieux, et surtout à flétrir ces représentations théâtrales qui, en reproduisant leur histoire, souillaient le cœur et allumaient les sens des spectateurs déjà corrompus. « Vos fils et vos filles, dit-il, apprennent de vos acteurs comment il faut s'y prendre pour commettre l'adultère [2]. » Les jeux cruels du cirque sont peints par Tatien avec une rare vigueur. « Le pauvre se vend, et le riche l'achète pour le meurtre ; les juges du combat prennent place, les gladiateurs luttent entre eux sans aucun motif de haine, et personne ne s'élance à leur secours. Non contents d'acheter la chair des animaux pour vous en nourrir, vous achetez des hommes pour repaître votre âme de leur mort [3], et vous la nourrissez des flots de leur sang. Le voleur tue sa victime pour la dépouiller, le riche l'achète pour la voir mourir. » Tatien tombe dans l'exagération et l'injustice quand il conteste à la Grèce ses vraies grandeurs, quand il traite l'art des Phidias et des Praxitèle de jeu puéril [4], qu'il présente la poésie comme une courtisane au service des faux dieux [5], sans faire une exception pour la noble inspi-

[1] Tatien, p. 169. [2] *Id.*, p. 161.
[3] Ἀνθρώπους ὠνεῖσθε τῇ ψυχῇ τὴν ἀνθρωποφαγίαν παρεχόμενοι. (*Id.*)
[4] *Id.*, p. 158. [5] *Id.*, p. 142.

ration des grands maîtres de la lyre antique, et qu'enfin il accuse l'éloquence des Périclès et des Démosthène de s'être vendue à l'injustice et à la calomnie et d'avoir trafiqué lâchement de la parole humaine[1]. L'apologiste passe toutes les bornes, non-seulement de la justice, mais du bon sens, quand il prétend établir que la langue grecque,

> . . . . . ce langage aux douceurs souveraines,
> Le plus beau qui soit né sur des lèvres humaines,

n'est composée que d'emprunts faits aux langues étrangères[2], et qu'en définitive toute la civilisation hellénique n'est qu'un vaste plagiat des peuples barbares. Dans son aveugle colère, il compare la Grèce au geai paré des plumes du paon[3]; il ne voit pas que l'on peut tout refuser à la Grèce excepté ce don de la beauté, ce charme suprême qui se répand sur toutes ses œuvres, depuis son idiome flexible et délicat jusqu'aux marbres taillés par ses sculpteurs et à la fine dialectique de ses métaphysiciens, charme subtil et brillant, semblable à la lumière douce et pourprée qui dore ses mers, ses côtes et sa terre privilégiée. Tatien traite la législation des Grecs comme il a traité leur civilisation; il la méprise à cause de sa diversité; il demande ironiquement si la conscience hellénique a eu ses dialectes aussi bien que la langue, puisqu'elle parle

[1] Ῥητορικὴν μὲν γὰρ ἐπ' ἀδικίᾳ καὶ συκοφαντίᾳ συνεστήσασθε. (Tatien, p. 142.)
[2] *Idem.*
[3] Ὥσπερ ὁ κολοιὸς οὐκ ἰδίοις ἐπικοσμούμενος πτεροῖς. (*Id.*, p. 163.

différemment d'une cité à l'autre[1]. Quant à la philosophie, Tatien la foule aux pieds, et il rivalise avec Lucien pour flétrir la réputation de ses représentants les plus distingués. Non content de montrer leurs innombrables contradictions, comme il en avait le droit, il leur prodigue le ridicule et l'insulte. Il nous les montre avec leur manteau jeté sur une de leurs épaules, laissant pendre leur chevelure, cultivant leur barbe et portant des ongles de bêtes fauves, comme si la Grèce n'avait eu d'autre école que celle des cyniques. « Ils prétendent, dit-il, qu'ils n'ont besoin de rien et cependant ils demandent leur besace au tanneur, au cordonnier leur chaussure, au tourneur leur bâton, et au riche et au cuisinier la satisfaction de leur gourmandise. O homme! semblable au chien, tu ne connais pas Dieu, et tu cherches à imiter la brute; tu aboies en public avec effronterie, et si tu n'as pas reçu ce que tu demandes, tu cries des injures; la philosophie est pour toi un gagne-pain[2]. » Tatien passe des attaques générales aux attaques directes et personnelles; il mentionne les chefs des diverses écoles pour marquer chacun d'eux d'une flétrissure; il ne s'arrête même pas devant la noble figure de Platon, et il l'accuse de s'être vendu à Denys pour satisfaire sa gourmandise[3]. Ce dernier trait donne la mesure de sa largeur et de son équité. Qu'oppose-t-il, en définitive, à cette philosophie an-

[1] Tatien, p. 164.

[2] Γίνεταί σοι τέχνη τοῦ πορίζειν. (*Id.*, p. 162.)

[3] Πλάτων φιλοσοφῶν ὑπὸ Διονυσίου διὰ γαστριμαργίαν ἐπιπράσκετο. (*Id.*, p. 142.)

tique à laquelle il déverse le mépris, si ce n'est un système subtil qui ne vaut guère mieux que les élucubrations dont il se moque? En effet le dualisme de Tatien n'est que l'une des combinaisons innombrables du platonisme. Il a beau insister sur la chute et la résurrection, sa doctrine est un pâle idéalisme qui n'a ni la puissance ni la simplicité de la religion du Christ. Il prétend avoir retrouvé la candeur de l'enfance, mais on ne s'en aperçoit guère à sa métaphysique ardue et à la manière pompeuse et arrogante dont il se met en scène. « Comme je me livrais, dit-il, à la recherche assidue de la vérité, je tombai sur quelques livres barbares[1], beaucoup plus anciens que toutes les doctrines de la Grèce et opposant la vérité de Dieu à leurs erreurs. Je crus en ces livres, parce que leur langage était sans pompe, sans affectation; ils expliquaient simplement l'origine du monde et annonçaient l'avenir; leurs promesses étaient magnifiques et ils faisaient connaître un seul Dieu. Instruit par l'Esprit, j'ai compris ce que condamnaient ces livres et comment ils nous affranchissaient du monde, en brisant le joug d'une infinité de tyrans et de princes. Ce n'est pas qu'ils nous donnent quelque chose de nouveau, mais ils nous rendent ce que l'erreur nous avait empêchés de conserver[2]. » On le voit par ces derniers mots, le christianisme, pour Tatien, n'a rien d'absolument nouveau, puisqu'il ne fait selon lui que restaurer la vérité primitive. L'amer apologiste avoue qu'il a tout d'abord

[1] Συνέβη γραφαῖς τισὶ ἐντυχεῖν βαρβαρικαῖς. (Tatien, p. 165.)
[2] *Idem.*

compris les sévérités de la révélation. Les extraits que nous avons donnés de son *Discours contre les Grecs* prouvent qu'il a reçu, à cet égard, toutes les lumières désirables.

Nous mettrons à côté du *Discours contre les Grecs* le fragment apologétique intitulé : *La raillerie des philosophes* attribuée à Hermas. L'auteur est inconnu, mais tout indique qu'il était le contemporain des apologistes dont nous venons d'analyser les écrits. Quoi qu'il en soit, ce fragment est plein d'esprit, il a un tour dramatique et plaisant qui en rend la lecture agréable, bien qu'on y regrette la haute impartialité et l'esprit de justice de l'école d'Alexandrie. C'est une sorte d'histoire en abrégé des variations de la philosophie antique. Les contradictions de celle-ci sur l'âme et sur la Divinité sont exposées avec une verve piquante. « Demandez à ces philosophes ce que c'est que l'âme. C'est du feu, répond Démocrite. C'est de l'air, disent les stoïciens, ou bien c'est un esprit, ou un mouvement d'après Héraclite. Que de discours, que de raisonnements nous prodiguent ces sophistes, qui sont beaucoup plus occupés à se disputer qu'à chercher la vérité! De quel nom désigner tous ces systèmes? Est-ce chimère, folie, démence, emportement ou tout cela à la fois[1]? »

L'auteur se plaint des transformations sans fin que les divers systèmes lui font subir, en tant qu'homme. « Tantôt je suis immortel et je m'en réjouis; mais voici que je redeviens mortel et je me désole. Tout

[1] Ἢ τερατείαν, ἢ ἄνοιαν, ἢ μανίαν, ἢ στάσιν ἢ ὁμοῦ πάντα. (Just., *Opera*, II, 175.)

à l'heure j'étais partagé en atomes; maintenant je deviens eau, puis air, puis feu. Un instant après je ne suis plus ni eau, ni air, ni feu; mais on me fait bête ou poisson. Lorsque je me considère, je ne sais quel nom me donner, car je suis changé par la philosophie en toute espèce d'animaux terrestres, aquatiques ou doués d'ailes. Je nage, je vole, je plane dans les airs, je rampe, je cours ou je suis immobile, et enfin voici Empédocle qui me transforme en plante[1]. » « La Divinité ne subit pas des métamorphoses moins comiques dans les écoles des philosophes. J'entre dans l'école d'Anaxagore, et il me dit que l'esprit est le principe de toutes choses. Je m'attache à sa doctrine, mais, à peine persuadé par lui, voici Mélissus et Parménide qui me déclarent dans de beaux vers que l'univers est un, éternel, infini, immobile, toujours semblable à lui-même. C'en est fait d'Anaxagore dans mon esprit. Quand je me crois bien fixé, j'entends la voix retentissante d'Anaximène qui s'écrie : « Moi, je vous dis que l'univers n'est que de l'air. » Après Anaxagore nous avons Empédocle, qui sort tout brûlant de l'Etna avec sa fameuse théorie de la haine et de l'amour; celle-ci paraît séduisante jusqu'à ce que Pythagore nous apprenne que l'homme est le terme et la règle des choses. Après Pythagore, voici Thalès, voici Platon, le beau parleur; on se rendrait à sa langue dorée si derrière lui n'était Aristote, son disciple, qui le réfute point par point. » « Je rirais volontiers avec le bon Dé-

[1] Νήχομαι, ἵπταμαι, πέτομαι, ἕρπω, θέω, καθίζω. (Just., *Op.*, 176.)

mocrite si Héraclite ne venait à moi, la larme à l'œil. Je suis harassé de systèmes, la tête me tourne. » Le morceau se termine par une sanglante moquerie de l'école des sages par excellence, des disciples austères de Pythagore. Inspiré par ce philosophe divin, l'initié abandonne patrie, femme et enfants. Il mesure le ciel et la mer, il pèse la terre et ne s'interrompt dans ses sublimes calculs que pour prendre un frugal repas de figues, d'olives et de légumes, jusqu'à ce qu'il rencontre Epicure et qu'il se mette à la recherehe des mondes infinis et de leurs atomes primitifs[1]. Toutes ces railleries prodiguées à la philosophie antique nous divertissent fort peu. Nous ne voyons pas ce qu'a de si plaisant l'effort douloureux de la pensée humaine poursuivant la vérité malgré d'innombrables déceptions. Au travers de ses égarements, je reconnais son immortelle aspiration vers la lumière. Cela est plus grand que le dédain frivole de ceux qui l'insultent au nom de l'Evangile et qui oublient que, plus éclairés, ils doivent être plus compatissants et plus secourables.

B. — La lettre à Diognète.

La *Lettre à Diognète*, d'un auteur également inconnu, nous ramène aux meilleures traditions du christianisme primitif; elle occupe une place à part dans la littérature de l'Eglise, car elle a ce libre et pur courant de la pensée que l'on ne trouve que tout près de

[1] Just., *Opera*, 178-180.

la source jaillissante. Le langage a ce je ne sais quoi de primitif et d'immédiat qui disparaît promptement, et qui en tout cas ne survit jamais au temps de discussion et d'élaboration dogmatique; il a la candeur des époques créatrices et cette transparente simplicité qui laisse voir l'idée sans intermédiaire et la rend vivante sous nos yeux; nul ornement de rhéteur, nulle formule ne s'interposent entre elle et nous; de là le charme incomparable de cette petite lettre anonyme, où l'on reconnaît un noble esprit qui plane au-dessus des subtilités et des abstractions dans la lumière et sous les chauds rayons de la vérité. S'il est certain que l'auteur a vécu au second siècle, il est difficile de déterminer la date précise de sa lettre; nous serions porté à penser qu'il l'a écrite avant l'an 150[1]. Il se

[1] On sait que la *Lettre à Diognète* a été longtemps attribuée à Justin Martyr. Cette hypothèse a été reprise avec un grand luxe de démonstration par Otto (*In Opera Justin.* 1849. Tome II, page 156); mais elle ne résiste pas à un examen attentif. 1° La différence du style de l'auteur inconnu et de celui de Justin Martyr est des plus tranchée. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à relire une page des deux Apologies ou du *Dialogue à Tryphon.* 2° La différence entre les idées sur des points très importants n'est pas moins sensible. La doctrine du Verbe *spermatique* est complétement absente de l'*Epître à Diognète;* le paganisme nous y est représenté comme l'erreur absolue, et nulle exception n'est faite au profit des philosophes. Les institutions mosaïques sont frappées d'une condamnation non moins sévère, tandis que le *Dialogue avec Tryphon* reconnaît leur origine divine. 3° L'auteur de la *Lettre à Diognète* ne voit dans les faux dieux que des idoles de bois et de pierre; Justin y voit des puissances démoniaques. Il est donc impossible d'attribuer à ce dernier un écrit qui est en contradiction avec ses idées les plus caractéristiques. (Voir le développement de cette thèse dans Semisch., *Justin der Martyrer,* Breslau, 1840, t. Ier, p. 172, et dans son article de l'*Encyclopédie* d'Herzog sur la *Lettre à Diognète.* Voir aussi les *Prolegoumena,* de l'édition des *Pères apostoliques,* de Hefele, 1849.) Dorner attribue, non sans hésitation, la Lettre anonyme à Quadratus (*Die Person Christi*

rattache bien décidément à la seconde école des apologistes. En effet, il admet explicitement le rapport essentiel de l'âme humaine avec Dieu, mais en même temps il ne trouve pas une seule pierre d'attente dans tout l'ancien monde pour l'édifice nouveau dont le Christ a été l'architecte et le fondateur. Il enveloppe le passé tout entier, en y comprenant le judaïsme dans une condamnation que rien ne tempère. Il ne voit qu'erreur absolue dans l'élaboration religieuse et philosophique des siècles qui ont précédé l'incarnation du Verbe, sans cesser jamais cependant de croire à la parenté divine de l'âme humaine. « Dieu, dit l'auteur, a aimé l'homme; c'est pour lui qu'il a fait le monde; il lui a assujetti tous les animaux, et lui a donné la raison et l'intelligence; si bien que, seul de tous les êtres, son regard s'élève vers son Créateur[1]. » Pour qu'il se rende à la vérité et redevienne capable de la discerner, il n'a qu'à retrouver sa nature première. « Délivre ta pensée de tous les raisonnements qui t'embarrassent; échappe aux égarements de la coutume, redeviens ce que tu fus à l'origine; sois un nouvel homme pour saisir une doctrine que tu as toi-même reconnue

t. Ier, p. 178). Bunsen l'attribue sans raison suffisante à Marcion (*Hippolyt.*, t. Ier, p. 190). L'authenticité des deux derniers chapitres est fortement contestée pour trois raisons : 1° le manuscrit le plus ancien de notre Lettre porte la trace évidente du doute qui planait sur ce morceau dans l'antiquité chrétienne; 2° l'Épître change soudain de ton; elle cesse d'avoir les allures d'une lettre et prend le tour d'une allocution générale; 3° enfin l'auteur s'exprime sur la loi et sur les prophètes d'une manière qui contredit la première partie de la *Lettre à Diognète*.

[1] Οἷς λόγον ἔδωκεν, οἷς νοῦν, οἷς μόνοις ἄνω πρὸς αὐτὸν ὁρᾷν ἐπέτρεψεν. (*Epist. ad Diogn.*, c. X.)

nouvelle[1]. Ouvre non-seulement l'œil du corps, mais celui de l'esprit; il n'est accordé qu'à la foi de voir Dieu[2]. » L'auteur inconnu ne pouvait formuler plus explicitement le grand principe de l'apologétique morale.

Le christianisme se présente donc à nous comme une doctrine essentiellement nouvelle. Qu'est-ce que ce polythéisme brillant qu'on lui oppose, sinon l'adoration stupide de la pierre et du bois? « Vos dieux sont de la même matière dont vous faites vos vases; ils sont taillés par le même ciseau; rien ne garantit qu'on n'en fasse en définitive de vils ustensiles. Ne sont-ils pas sourds, aveugles, sans vie, sans intelligence et sans mouvement[3]? Ils s'usent et finiront par tomber en poussière. Tels sont vos dieux; vous les servez, vous les adorez et vous leur devenez semblables[4]. » Les païens eux-mêmes montrent bien ce qu'ils en pensent, car tandis qu'ils mettent des gardiens autour des dieux d'or, de marbre ou d'argent, ils laissent sur la voie publique les dieux de bois ou de pierre. Rien ne saurait mieux prouver que ces dieux n'ont d'autre valeur que celle des matériaux avec lesquels on a fabriqué leur image. » Cette appréciation des religions antiques est étroite et incomplète. En effet, celles-ci n'auraient pas jeté des racines si tenaces et si profondes si elles avaient été

[1] Γενόμενος, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς, καινὸς ἄνθρωπος, ὡς ἂν καὶ λόγου καινοῦ ἀκροατὴς ἐσόμενος. (*Epist. ad Diogn.*, c. II.)
[2] Διὰ πίστεως, ᾗ μόνῃ θεὸν ἰδεῖν συγκεχώρηται. (*Id.*, c. VII.)
[3] Οὐ κωφὰ πάντα; οὐ τυφλά; οὐκ ἄψυχα; (*Id.*, c. II.)
[4] Τέλεον δ' αὐτοῖς ἐξομοιοῦσθε. (*Id.*)

aussi stupides. L'idolâtrie révélait une grande déviation morale; l'adoration de la créature mise à la place du Créateur, voilà l'essence de tous les paganismes. La succession des religions dans l'histoire de l'humanité suffit à elle seule pour montrer que l'homme ne s'est pas contenté du fétichisme grossier auquel la *Lettre à Diognète* ramène tout le développement religieux de l'ancien monde, et que la race déchue n'a pas cessé de poursuivre de culte en culte une idée de la Divinité qui la satisfît.

L'auteur inconnu n'est pas moins sévère pour la philosophie antique. « Approuverez-vous, dit-il, les vains et frivoles discours de vos philosophes? Ils sont bien dignes, en vérité, de votre confiance! Tantôt ils mettent la Divinité dans le feu, appelant Dieu ce qui doit les consumer un jour; tantôt ils divinisent quelqu'un des autres éléments créés. Si vous les approuvez, dites-moi laquelle des choses créées ne pourra passer pour Dieu? Non, il n'y a là que mensonges monstrueux et tromperies de magiciens[1]. Aucun homme n'a vu Dieu, il était nécessaire qu'il se montrât lui-même. » L'injustice de ce jugement sommaire est flagrante, car il est certain que la philosophie antique n'est pas tout entière enfermée dans l'école ionienne, et il n'est pas équitable de se placer pour la juger au degré le plus bas de son développement. Platon et Socrate n'ont pas adoré un élément grossier, pas plus qu'Eschyle et Sophocle n'ont voué leur culte à une idole de marbre ou

[1] Ἀλλὰ ταῦτα μὲν τερατεία καὶ πλάνη τῶν γοήτων ἐστίν. (*Epist. ad Diog.*, c. VIII.)

d'or. La philosophie grecque, à sa grande époque, n'a pu sans doute aborder définitivement le monde du divin, mais elle l'a cherché, elle l'a entrevu et elle l'a salué. Si elle est retombée de ces hauteurs où une doctrine incomplète ne pouvait la maintenir, elle a dirigé vers le ciel le regard de l'homme, et il lui reste la gloire d'avoir allumé la flamme la plus vive et la plus pure sur l'autel du Dieu inconnu.

Le judaïsme n'est guère mieux traité que le paganisme. Dans un passage très important de la *Lettre à Diognète,* dans lequel l'influence ou du moins la prédisposition gnostique est évidente, les Juifs sont accusés de traiter leur Dieu unique et véritable comme les païens traitent leurs idoles, en lui offrant la viande des bêtes sacrifiées. Les institutions fondamentales du mosaïsme sont tour à tour écartées, non pas seulement parce qu'elles ont été abrogées par une révélation supérieure, mais comme entachées d'erreur en elles-mêmes. Ni le sabbat, ni la circoncision ne sont exceptés de cette condamnation en bloc du judaïsme [1]. Le christianisme est une création entièrement nouvelle, sans lien avec le passé; la vérité a jailli du ciel comme l'éclair qui fend la nue; les révélations données au peuple élu ne forment plus une chaîne sacrée à laquelle correspondent les recherches et les aspirations des peuples païens; nous avons une brusque irruption de la religion de Dieu. L'auteur de la *Lettre à Diognète* n'a pas compris que le christianisme conserve son caractère de nou-

[1] *Epist. ad Diogn.,* c. IV et V.

veauté et d'originalité, tout en se rattachant à ce qui l'a précédé. Il n'est pas moins nouveau et unique pour avoir été désiré et prédit; la préparation du sol pour recevoir l'arbre de vie n'empêche pas que la semence immortelle ne doive y être déposée, et la religion définitive paraît bien plus nécessaire, sans être moins divine, quand il est démontré que tout tendait à elle dans l'ancien monde, et que sans elle l'histoire de l'humanité serait un drame sans dénoûment qui tournerait sur lui-même en quelque sorte. On doit néanmoins reconnaître que l'erreur de notre apologiste lui est profitable dans une certaine mesure. Il s'est refusé le droit d'en appeler aux livres de l'Ancien Testament; il ne saurait donc trancher les difficultés les plus graves en invoquant un texte pris au hasard, ressource commode mais complètement illusoire, quand il s'agit de plaider la cause du christianisme devant des hommes qui n'admettent pas l'autorité du livre sacré. L'auteur de la *Lettre à Diognète* est obligé, par son point de vue, de porter la cause du christianisme devant un tribunal dont l'autorité est acceptée par tous; il doit s'appuyer sans cesse sur le témoignage de la conscience; aussi son apologie porte-t-elle coup, et sa démonstration a un caractère plus humain et plus universel.

Si les longs siècles qui ont précédé l'Evangile n'ont pas enrichi l'humanité d'une seule vérité, à quoi donc ont-ils servi? Comment s'expliquer la venue tardive du Rédempteur du monde? Telle est la grave question que l'auteur se pose tout d'abord. « Dans les temps anté-

rieurs, dit-il, Dieu nous a permis de flotter au hasard et d'obéir à nos voluptés et à nos mauvais désirs. Ce n'est pas qu'il prît plaisir à nos péchés, mais il les supportait; ce n'est pas qu'il donnât son approbation à cette période de l'iniquité, mais son dessein était de former en nous l'esprit de la justice; il voulait nous prouver dans ce temps-là que nous étions indignes de la vie véritable par nos actes, et que sa miséricorde seule nous en rendrait dignes. Il fallait que nous comprissions que nous ne pourrions pas entrer par nos propres forces dans le divin royaume, mais que la puissance de Dieu était seule capable de nous y introduire [1]. Lorsque notre iniquité fut consommée et qu'il fut évident que le châtiment et la mort en seraient le prix mérité, alors vint le temps marqué par Dieu pour déployer son amour et sa puissance à notre égard. » Ainsi toute l'œuvre de préparation avant le christianisme a consisté à démontrer par des faits éclatants l'incapacité de la nature humaine à retrouver la vie divine [2].

Nous ne contestons pas l'importance d'un tel résultat, il rentrait dans le plan du grand éducateur de l'humanité; rien ne pouvait remplacer l'amère expérience de notre néant acquise à la suite de ces tentatives réitérées de l'homme de retrouver ou de refaire le Dieu qu'il avait perdu. Celui qui la livrait

[1] Τὸ καθ' ἑαυτοὺς φανερώσαντες ἀδύνατον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ δυνατοὶ γενηθῶμεν. (*Epist. ad Diogn.*, c. IX.)

[2] Ἐλέγξας οὖν ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς τὸ τυχεῖν ζωῆς. (*Id.*)

à son impuissance ne l'abandonnait qu'afin de la mieux ressaisir; il ne l'abandonnait donc pas en réalité mais il voulait l'amener par l'humiliation à la délivrance.

Toutefois, pour que son dessein eût son plein effet, il était nécessaire que la nuit qui précédait le lever du jour ne fût pas sans étoiles, sinon l'humanité fût arrivée au désespoir ou à l'abjection. Voilà pourquoi Dieu a eu ses prophètes dans la Judée et ses témoins au sein même du paganisme; c'était le seul moyen de transformer la détresse en attente et en désir. Ce grand côté de l'œuvre de la préparation a été complétement méconnu par l'auteur de la *Lettre à Diognète;* aussi est-il très inférieur à Justin Martyr comme apologiste, s'il le surpasse infiniment pour l'exposition du christianisme.

Cette exposition est en effet très belle et très large. A cette âme humaine ainsi dénuée de vérité, malgré tout l'éclat et les trésors de la civilisation, Dieu a fait le don le plus magnifique; il s'est donné lui-même dans son Verbe. « Le Dieu qui est le souverain et le créateur de l'univers, qui a tout créé et tout ordonné, n'a pas seulement montré aux hommes son amour, mais encore sa longanimité. Il a été, il est et il sera toujours le même, toujours plein de pardon, de bonté, exempt de colère et véritable; lui seul est bon; il a conçu un dessein grand et ineffable qu'il n'a communiqué qu'à son Fils[1]. Tant qu'il a gardé dans le secret ce plan de sa sagesse, il semblait qu'il nous abandonnât et ne se sou-

[1] Ἐννοήσας δὲ μεγάλην καὶ ἄφραστον ἔννοιαν, ἣν ἐκοινώσατο μόνῳ τῷ παιδί. (*Epist. ad Diogn.*, c. VIII.)

ciât plus de nous, mais lorsqu'il l'a révélé par son Fils bien-aimé, on a reconnu ce qu'il nous avait préparé dès le commencement; toutes choses nous ont été données, ses bienfaits se sont répandus sur nous, évidents et efficaces. Qui donc s'attendait à de telles grâces? Dieu seul avec son Fils voyait se dérouler d'avance toutes ces dispensations. » L'auteur inconnu revient toujours à ce glorieux inattendu de la religion nouvelle. Il trouve des paroles pleines dans leur simplicité d'un saint enthousiasme pour cet amour unique et immense de Dieu envers les hommes [1]. « Il ne nous a pas haïs, il ne nous a pas rejetés, il ne s'est pas souvenu de nos rébellions [2], mais il a eu patience; il nous a soutenus, il a pris sur lui nos péchés et il a donné son propre Fils pour notre rançon; il a donné le saint pour les pécheurs, l'innocent pour le coupable, l'incorruptible pour les êtres corrompus et l'immortel pour les créatures condamnées à mourir. Qu'est-ce qui pouvait couvrir nos péchés si ce n'est sa justice? En quel autre que le Fils de Dieu pouvions-nous être justifiés, nous les rebelles et les impies? » La rédemption est ainsi formulée dans des termes dont nous aurons à peser la valeur dans notre exposition de la théologie des Pères, mais ce touchant langage nous fait vivement sentir en quoi consiste la supériorité de l'*Epître à Diognète*. Le christianisme ne nous y est pas présenté comme destiné avant tout à nous communiquer des vé-

1 Ὡς τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας μία ἀγάπη τοῦ Θεοῦ. (*Epist. ad Diog.*, c. IX.)

2 Οὐκ ἐμίσησεν ἡμᾶς, οὐδὲ ἀπώσατο, οὐδὲ ἐμνησικάκησεν. (*Id.*)

rités nouvelles sur Dieu et sur l'homme; non, il est essentiellement une œuvre de salut, une manifestation effective de l'amour divin. Son caractère véritable est admirablement saisi; le souffle qui anime les épîtres de saint Paul respire dans cette exposition si vivante, et nous échappons complétement à cette notion purement intellectuelle de la révélation qui l'assimile à une philosophie ou à une législation divine et qui n'est que trop fréquente dans les théologiens de cette époque. « O échange précieux [1], s'écrie l'auteur inconnu dans un langage qui rappelle le brûlant lyrisme de l'apôtre des gentils, ô mystère de l'œuvre divine, ô bienfait qui surpasse toute attente! La rébellion de pécheurs innombrables disparaît dans une seule justice qui couvre une multitude de coupables! Nous avons un Sauveur qui sauve ce qui semblait ne pouvoir être sauvé... Comment ne pas croire à son amour? Contemplons en lui par la foi Celui qui nous nourrit, notre père, notre maître, notre conseiller, notre médecin, notre sagesse, notre lumière, notre honneur, notre gloire, notre force, notre vie [2]. Et nous serions encore inquiets de notre nourriture et de notre vêtement! »

L'auteur de la *Lettre à Diognète* relève avec insistance la haute dignité du Sauveur du monde. « Ce n'est ni un ange, ni une créature d'ordre supérieur quelle

[1] Ὦ τῆς γλυκείας ἀνταλλαγῆς. (*Epist. ad Diogn.*, c. IX.)

[2] Τροφέα, πατέρα, διδάσκαλον, σύμϐουλον, ἰατρὸν, νοῦν, φῶς, τιμὴν, δόξαν, ἰσχὺν, ζωήν. (*Id.*)

qu'elle soit qui nous a apporté la vérité et la vie. C'est le Verbe lui-même, le créateur et le législateur de l'univers, auquel tous les êtres obéissent. C'est lui que Dieu nous a envoyé, non pas, comme on pourrait le penser, pour nous dominer en tyran par la terreur, mais pour régner en grande patience et en grande douceur [1]. Le roi suprême a envoyé son Fils, roi lui-même; il l'a envoyé comme un Dieu aux hommes, comme un sauveur qui persuade mais n'use jamais de violence, car la violence n'est pas de Dieu[2]. Il l'a envoyé pour nous appeler et non pour nous poursuivre, pour nous aimer et non pour nous juger. » Plus tard sans doute le jour de ses jugements se lèvera, mais actuellement la mission du Christ est uniquement de nous sauver. Certes ce noble langage, qui peint si admirablement l'action toute morale exercée par le Sauveur et qui met en lumière ce respect des âmes par lequel le roi pacifique, couronné d'épines, se distingue des tyrans appuyés sur l'autorité extérieure et la force matérielle, était bien fait pour toucher les cœurs généreux. Opposer à des dieux qui ne se défendaient que par la violence, un Dieu qui la maudit, alors même qu'elle s'enrôlerait à son service, c'était revendiquer pour la religion nouvelle une supériorité si éclatante que son bon droit en devait ressortir pour les esprits élevés. Cette répudiation hardie de tous les moyens

[1] Ἐπὶ τυραννίδι καὶ φόβῳ καὶ καταπλήξει; οὐ μεν οὖν· ἀλλὰ ἐν ἐπιεικείᾳ, πραΰτητι. (*Epist. ad Diogn.*, c. IX.)

[2] Βία γὰρ οὐ πρόσεστι τῷ θεῷ. (*Id.*, c. VII.)

de succès et de crédit des cultes qui tombent révélait une croyance pleine de jeunesse et de confiance, qui, sûre d'elle-même, marchait au triomphe. Le bûcher où montaient ses adhérents ne faisait qu'illuminer cette grande victoire de l'esprit sur la chair. « Plus nous sommes voués aux supplices, reprend l'auteur inconnu, plus nos adhérents abondent. Voyez-vous ces chrétiens jetés aux bêtes pour renier leur Dieu? Ce sont des vainqueurs[1]. »

Cette glorieuse vérité du christianisme, qui n'est ni une invention des hommes, ni une tradition caduque, ni l'institution de mystères humains, mais qui est le Verbe de Dieu descendu du ciel, se conserve toute vivante dans le cœur même des hommes pieux, car il lui a plu d'habiter en eux[2]. La vie chrétienne, qui est encore la vie du Christ, est donc une démonstration éclatante de l'Evangile, car elle nous fait toucher du doigt, en quelque sorte, la réalité de ses enseignements divins. Il suffit de voir les chrétiens pour sentir qu'ils sont les disciples de Dieu[3]. « En effet, ils foulent la même terre, parlent la même langue et suivent les mêmes coutumes que les autres hommes. Ils n'ont pas de villes à eux; leur langage n'a rien de particulier, et leur genre de vie n'est point étrange. Ils n'ont point découvert une doctrine au prix de méditations et de recherches

[1] Οὐχ ὁρᾷς παραβαλλομένους θηρίοις, ἵνα ἀρνήσωνται τὸν κύριον, καὶ μὴ νικωμένους. (*Epist. ad Diogn.*, c. VII.)

[2] Ἀνθρώποις ἐνίδρυσε, καὶ ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν. (*Id.*)

[3] Τὸ δὲ τῆς ἰδίας αὐτῶν θεοσεβείας μυστήριου μὴ προσδοκήσης δύνασθαι παρὰ ἀνθρώπου μαθεῖν. (*Id.*, c. IV.)

assidues, comme les philosophes, et ils ne l'ont point étayée à leur exemple de raisonnements humains. Ils habitent les villes de la Grèce ou les pays barbares, d'après les hasards de la naissance; ils se conforment pour le vêtement, la nourriture et tout le reste, aux habitudes de leurs concitoyens, et cependant leur vie est un grand prodige pour nous. Ils habitent leur patrie, et cependant ce sont des étrangers; ils ont tout en commun avec leurs concitoyens, et cependant ils sont traités comme des hommes du dehors. Ils trouvent partout leur patrie, et néanmoins toute patrie est pour eux une terre étrangère[1]. Ils se marient, ils ont des enfants comme le reste des hommes, mais ils n'abandonnent aucun de leurs nouveau-nés. Ils ont une table commune, mais leur lit est chaste. Ils sont dans la chair, mais ils ne vivent pas selon la chair. Ils sont sur la terre, et ils sont les citoyens des cieux[2]. Ils sont fidèles aux lois, mais ils s'élèvent au-dessus d'elles par leur sainteté. Ils aiment tout le monde, et tout le monde les persécute. On les méprise, on les condamne, on les immole, et ils sont vivifiés. Ils mendient, mais ils enrichissent leurs frères. Ils sont privés de tout, et ils possèdent toute chose. On les couvre d'opprobre, mais cet opprobre est une gloire. On les invective, et leur justice brille sous l'outrage. On les injurie, et ils bénissent et honorent ceux qui les abreuvent d'ignominie.

[1] Πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη. (*Epist. ad Diogn.*, c. V.)

[2] Ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν. Ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται. (*Id.*)

Ils ne font que le bien, et on les châtie comme des criminels; mais ils se réjouissent dans le châtiment, comme s'il leur donnait la vie. Les Juifs les repoussent comme des païens et les Grecs les persécutent, et pourtant leurs ennemis ne sauraient dire pourquoi ils les haïssent. »

Cette Eglise, qui est le rebut du monde, est cependant l'âme qui le soutient et le vivifie. L'Eglise est en effet, par rapport au monde, ce qu'est l'âme par rapport au corps en chacun de nous. L'âme est répandue dans tous les membres, bien qu'elle ne soit pas enchaînée par la loi qui les domine, et elle demeure invisible et incorruptible sous son enveloppe matérielle; telle l'Eglise, dispersée sur toute la surface de la terre, est libre et indépendante au sein d'une société à laquelle elle est mêlée; elle aussi est incorruptible et invisible[1]. La piété intime et profonde fait la guerre au monde comme l'âme la fait à la chair pour en réprimer les convoitises[2]. De même que l'esprit se fortifie de tout ce qui afflige et humilie le corps, de même l'Eglise trouve sa meilleure force dans la persécution et sa meilleure richesse dans le martyre.

La *Lettre à Diognète* se termine par ces belles paroles : « Si tu recherches cette foi, ô Diognète, tu arriveras bientôt à la connaissance de ton Père véritable. Quelle ne sera pas ta joie quand tu l'auras connu?

[1] Ἀόρατος δὲ αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει. (*Epist. ad Diogn.*, c. VI.)

[2] Μισεῖ τὴν ψυχὴν ἡ σὰρξ καὶ πολεμεῖ, μηδὲν ἀδικουμένη, διότι ταῖς ἡδοναῖς κωλύεται χρῆσθαι· μισεῖ καὶ χριστιανοὺς ὁ κόσμος, μηδὲν ἀδικούμενος, ὅτι ταῖς ἡδοναῖς ἀντιτάσσονται. (*Id.*)

Comment n'aimerais-tu pas celui qui est venu au devant de toi avec un tel amour? et comment, tout plein de cet amour, ne l'imiterais-tu pas? Ne t'étonne pas que l'homme puisse imiter Dieu; il le peut si son Dieu le veut. Le bonheur, en effet, ne consiste pas à dominer son prochain, à surpasser le faible, à s'enrichir et à fouler ses inférieurs; ce n'est pas par de telles choses que l'on imitera Dieu, car elles n'ont rien à voir avec sa majesté. Mais celui qui porte le fardeau de son frère, celui qui se sert de sa supériorité pour répandre des bienfaits sur son inférieur, celui qui donne au pauvre ce qu'il a reçu de Dieu, celui-là devient un Dieu pour ses obligés; oui, il est un véritable imitateur de Dieu[1]. » En d'autres termes, l'essence de la Divinité n'est ni la puissance, ni la splendeur, mais la charité, et quiconque est vraiment charitable participe à l'essence divine. « Alors, reprend l'auteur inconnu, tu verras de cette terre où tu vis Dieu gouvernant le monde du haut des cieux ; alors tu commenceras à bégayer les divins mystères; alors tu aimeras et tu admireras ces hommes que l'on punit pour leur fidélité envers le ciel; alors, connaissant la vie céleste et véritable, plein de mépris pour ce que les hommes appellent la mort, ne redoutant que la mort éternelle réservée à ceux qui sont condamnés au feu dont la flamme ne s'éteint point, tu sauras ce que vaut le monde avec sa vanité et son mensonge. Alors, en face du feu

[1] Θεὸς γίνεται τῶν λαμβανόντων· οὗτος μιμητής ἐστι θεοῦ. *Epist. ad Diogn.*, c. X.)

de la géhenne, tu applaudiras à ceux qui, au nom de la justice, supportent un feu bientôt éteint[1]. »

Tel est ce court et nerveux plaidoyer de la foi nouvelle, tout pénétré d'un enthousiasme contenu qui fait vibrer les plus nobles cordes de l'âme humaine. Il nous semble qu'aucune apologie ne dut exercer plus d'influence que cet écrit anonyme, qui demeure certainement l'une des plus belles manifestations du génie religieux; l'élévation de la pensée, l'accent ému, la transparente simplicité et ce je ne sais quoi de concret et de vivant dans le langage qui met l'esprit en contact direct avec la vérité, tout contribue à le marquer d'un sceau unique dans l'ancienne littérature chrétienne. Supposons ces quelques pages lues par un homme sérieux et tourmenté, au retour peut-être du cirque où il a été témoin de l'humble héroïsme chrétien si fidèlement dépeint dans ces pages sublimes, nous ne mettons pas en doute que la persuasion n'entre dans son esprit comme la franche lumière du matin.

Nous ne dirons que peu de mots du fragment qui termine la *Lettre à Diognète* et qui remonte probablement au troisième siècle. L'auteur se donne comme un disciple des apôtres et comme le docteur des gentils; il défend noblement les droits de la connaissance religieuse contre les prétentions d'un zèle aveugle. « Qui donc, dit-il, après avoir été enfanté à la vie nouvelle par le Verbe miséricordieux, ne désirerait pénétrer

[1] *Epist. ad Diogn.*, c. X.

profondément les enseignements par lesquels il s'est clairement révélé? Il a parlé avec une entière ouverture à ses disciples et il a communiqué à ceux qui étaient ses fidèles auditeurs les mystères du Père; il n'est demeuré voilé que pour les incrédules[1]. » Il ne faut pas s'imaginer que l'arbre de la science soit mauvais par lui-même; ce n'est pas la connaissance, c'est la désobéissance qui a introduit la condamnation dans le monde[2]. Rappelons-nous seulement que l'arbre de vie est planté près de l'arbre de la science, afin de ne jamais séparer ce qui doit être uni. Ni la vie sans la connaissance, ni la connaissance sans la vie ne sont un bien réel[3]. « Que le cœur soit ta grande connaissance et que la vie soit elle-même une vraie science reçue intérieurement[4]. » En suivant cette méthode, l'âme échappe au serpent. Eve ne succombe pas et demeure une vierge sainte[5]. L'enseignement du Verbe se conserve ainsi dans sa pureté, conformément à la tradition; il éclaire le passé en donnant le sens profond de l'ancienne alliance et il maintient l'Eglise dans la voie de la vérité; la grâce abonde en elle. A la fois ancien et nouveau, puisqu'il est le Fils éternel de Dieu, et que pourtant il renaît chaque jour dans le cœur du chrétien, ce Verbe divin ouvre l'intelli-

[1] *Epist. ad Diogn.*, c. XII.
[2] Οὐ τὸ τῆς γνώσεως ἀναιρεῖ, ἀλλ' ἡ παρακοὴ ἀναιρεῖ. (*Id.*)
[3] Οὐδὲ γὰρ ζωὴ ἄνευ γνώσεως, οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς. (*Id.*)
[4] Ἤτω σοι καρδία γνῶσις· ζωὴ δὲ λόγος ἀληθὴς χωρούμενος. (*Id.*)
[5] Παρθένος Εὔα πιστεύεται. (*Id.*)

gence des saints et révèle les mystères sacrés[1]. On voit que l'appendice de la *Lettre à Diognète* est plutôt adressé aux croyants qu'aux païens; les pensées qu'il développe n'étaient cependant pas sans utilité pour l'apologie du christianisme, car il importait de montrer aux disciples de la sagesse antique que la religion nouvelle, bien loin de restreindre l'essor de l'intelligence, lui communique la philosophie la plus haute, et qu'après tout l'école du Verbe vaut bien celle de Platon.

§ II. — *Apologistes de l'Eglise d'Occident appartenant à la seconde école.*

A. — Tertullien comme apologiste.

Le représentant le plus illustre de la seconde école des apologistes fut Tertullien; il en formula le principe avec l'incomparable énergie de son style. Personne n'a revendiqué avec plus de force la parenté de l'âme humaine avec Dieu, et personne non plus n'a frappé d'un plus sévère anathème tout le passé du paganisme. Nous ne reviendrons pas à la partie de son *Apologie* que l'on peut considérer comme une plaidoirie judiciaire; nous en avons déjà donné une analyse complète. Nous avons reconnu dans ces pages frémissantes d'éloquence une protestation solennelle contre l'injustice de la procédure suivie à l'égard des chrétiens, et une démonstration juridique de

[1] Οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς, ὁ καινὸς φανεὶς καὶ πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος. (*Epist. ad Diogn.*, c. XI.)

l'illégalité de leur condamnation par les tribunaux de l'empire. Une démonstration semblable se distingue complétement d'une discussion théorique sur la religion. Pour mettre hors de doute l'iniquité des juges romains, il suffisait de dénoncer leurs pratiques, de réfuter les calomnies dont la voix publique poursuivait les disciples du Christ. Il importait surtout d'écarter la dangereuse accusation de rébellion contre l'empereur. Il fallait enfin opposer l'impunité qui couvrait les crimes des païens à l'implacable sévérité qui poursuivait les citoyens les plus innocents et les plus soumis aux lois. Cette argumentation dont nous avons fait ressortir l'enchaînement rigoureux et le mouvement passionné est très concluante comme plaidoirie; mais l'apologie proprement dite demandait un plus vigoureux effort de pensée. La question légale, toujours plus ou moins extérieure disparaît pour faire place à la question philosophique et religieuse; c'est le fond qu'il faut maintenant plaider dans ce grand procès. La religion nouvelle est-elle la seule vraie, la seule divine? Voilà le point capital à éclaircir. Tertullien ne s'est point dérobé à cette tâche difficile; les derniers chapitres de son apologétique et son traité *Sur le témoignage de l'âme* sont consacrés à ce genre de démonstration; il y a porté l'âpreté d'un esprit souvent étroit et violent, mais il y a déployé aussi les plus belles qualités de son génie. Sa trace est ineffaçable dans ce domaine de la haute apologétique; il a écrit sur ce sujet quelques-unes de ces pages immortelles qui font partie du trésor de l'humanité et auxquelles toutes les

générations chrétiennes reviennent comme à un texte d'une inépuisable fécondité. Relever la nature humaine en soi, mais en même temps accabler de mépris tout ce qui dépasse ses manifestations les plus simples et les plus naïves, tout ce qui tient à la culture plus ou moins raffinée de l'intelligence, c'est la double tendance de Tertullien ; elle reparaît dans tous ses livres, et elle s'est surtout donné carrière dans son *Apologie du christianisme.* Il s'appuiera donc avec une grande insistance sur les aspirations du cœur humain, il ne craindra pas de chercher dans l'homme déchu le point d'appui ou la pierre d'attente de l'œuvre du salut,mais en même temps par une contradiction étrange il ne verra qu'erreur absolue dans le développement supérieur de l'humanité avant le christianisme; l'élément divin selon lui disparaît dès que la pensée se montre à nous polie et cultivée; la philosophie à ses yeux est un plagiat ou un mensonge. Exalter la simple nature, pour mieux accabler la culture de l'esprit, c'est toute l'apologie de Tertullien, là est sa grandeur et sa faiblesse, sa gloire et son inconséqence. Profond et hardi quand il signale chez l'homme déchu le germe du Verbe, il est injuste quand il accuse la philosophie de l'étouffer nécessairement.

S'il est une question qui ait dans tous les temps divisé les apologistes, c'est bien celle de la place qu'il faut faire à l'autorité des saintes Ecritures dans la démonstration de la vérité du christianisme. Toute une grande école a prétendu et prétend encore qu'il faut aller de l'Ecriture au Christ et non du Christ

à l'Ecriture. Elle affirme que la tâche unique du défenseur du christianisme est d'établir les droits du livre divin en s'appuyant sur le miracle et la prophétie; une fois cette tâche accomplie, il n'y a plus qu'à ouvrir la Bible, ses textes ont désormais force de loi, tous les mystères de la révélation sont admis en bloc; celui qui a cru au contenant a cru implicitement au contenu. Une autre école objecte avec raison qu'une telle méthode n'obtient qu'un assentiment purement intellectuel, qu'elle ne porte pas la conviction au centre de la vie morale, dans le cœur et la conscience, et qu'elle demande à l'homme non croyant plus que ce qu'il peut réellement donner, car l'autorité de la lettre sera nulle sur lui aussi longtemps qu'il n'aura pas été atteint et courbé par le souffle de l'Esprit divin qui la pénètre et qui n'est saisi que par les facultés morales. Cette seconde école pense donc qu'il faut commencer par faire appel à la conscience et qu'avant toute chose il faut placer l'âme en face du Christ tel que l'Ecriture nous le représente, comme en face de l'idéal auquel elle aspire et qu'ainsi seulement le sceau du divin lui apparaîtra dans le saint livre qui est tout rempli de la présence du Dieu-Homme.

Tertullien, l'ardent défenseur de l'autorité ecclésiastique dans la première période de sa vie religieuse, Tertullien, l'auteur du traité *Sur les prescriptions*, a ouvertement professé ces principes souvent décriés, et que l'on accuse de nouveauté parce qu'ils ont été trop longtemps oubliés. Son traité *Sur le témoignage de l'âme* débute par ces mots : « Il faut de lon-

gues recherches et une grande mémoire pour retrouver par l'étude les témoignages en faveur de la vérité chrétienne dispersés dans les écrits authentiques des poëtes et des philosophes, ou dans ceux des maîtres, quels qu'ils soient, de la philosophie et de la sagesse de ce siècle, et pour arriver à convaincre d'erreur nos ennemis et nos persécuteurs par leur propre littérature. Quelques-uns des nôtres, qui ont continué à cultiver les lettres et ont conservé dans une mémoire fidèle leurs anciennes connaissances littéraires, ont composé, en vue des païens, des traités dans lesquels ils ont cherché la raison, l'origine et la filiation de chaque idée, et ils ont ainsi prouvé que notre religion n'a rien de si étrange, qu'au contraire elle a pour elle le consentement universel de l'humanité contenu dans ces livres, et qu'elle s'est bornée à retrancher des erreurs et ajouter des vérités à ce lot commun. Mais l'humanité endurcie n'a pas voulu croire à ses propres maîtres, aux plus illustres, aux plus autorisés, dès qu'ils semblaient présenter la justification du christianisme, et pourtant c'étaient bien ces mêmes poëtes qui donnent aux dieux les passions et les vanités de l'homme, et ces mêmes philosophes orgueilleux qui voudraient forcer les portes de la vérité. Laissons donc de côté les œuvres littéraires ou philosophiques qui ne communiquent qu'une fausse félicité, et dont les erreurs sont bien plus accréditées que les vérités. Il y a plus : n'invoquons pas les témoignages reconnus par le chrétien, si nous voulons échapper à tout reproche. En effet, nos livres saints sont ignorés de nos adver-

saires, ou, s'ils leur sont connus, ils ne leur inspirent pas confiance. Les hommes sont si loin de s'en rapporter à nos saints livres, que pour venir à eux il faut être déjà chrétien[1]. » Tertullien cherche un principe accepté par ses adversaires comme par lui dans la discussion qu'il engage; il reconnaît avec raison que ce n'est pas à l'érudition qu'il faut demander cette base commune, car un temps considérable serait nécessaire pour dégager les vérités universelles de tout ce qui les surcharge dans les littératures des divers peuples; il reconnaît également qu'il ne peut la demander à l'Ecriture, dont l'autorité n'est admise que par les chrétiens; où la cherchera-t-il, si ce n'est dans la conscience? Selon lui, le témoignage spontané de l'âme humaine est en faveur du Christ. C'est donc à elle qu'il en appelle, comme au tribunal dont la compétence est aussi bien reconnue par ses opposants que par lui-même. Déjà dans son *Apologie* il avait formulé les mêmes idées. « Voulez-vous écouter le témoignage de votre âme? Bien qu'enfermée dans la prison du corps, bien que circonvenue par de mauvaises institutions et énervée par les passions et les convoitises, bien qu'asservie aux faux dieux, si elle vient à se réveiller comme du sommeil de l'ivresse, si elle échappe à son mal pour retrouver la santé, elle prononce aussitôt le nom de Dieu, son nom inévitable: *Grand Dieu! Dieu bon! ce qui plaira à Dieu!* Voilà le lan-

[1] « Imo nihil omnino relatum sit, quod agnoscat christianus, ne exprobrare possit. Nam et quod relatum est, neque omnes sciunt, neque qui sciunt, constare confidunt. Tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, *ad quas nemo venit, nisi jam christianus.* » (Tertull., *De testim. animæ*, I.)

gage universel. On l'invoque comme un juge; *Dieu le voit*, dit-on; je me recommande à Dieu, Dieu me le rendra. O témoignage de l'âme naturellement chrétienne[1]! » Tertullien affirme, par ce mot de génie, que la conscience conduit à la révélation évangélique ou plutôt qu'on retrouve entre l'une et l'autre l'accord qui doit exister entre deux révélations du même Dieu. Son traité *Du témoignage de l'âme* est le développement de cette grande pensée. Ecoutons l'apologiste lui-même. « J'invoque, dit-il, un témoignage nouveau plus connu qu'aucune littérature, plus répandu qu'aucune science plus populaire qu'aucun livre, plus grand que tout ce qui est dans l'homme; j'invoque ce qui constitue l'unité de la nature humaine[2]. Viens donc, ô âme, soit qu'avec plusieurs philosophes nous devions te reconnaître divine et éternelle, et par là même d'autant plus incapable de mensonge; soit que conformément à l'idée du seul Epicure tu n'aies pas même reçu de la Divinité l'immortalité, et que tu t'imagines être obligée pour cela à plus de franchise; soit que tu descendes du ciel; soit que tu sortes de la terre, que les nombres ou les atomes composent ton être, que ta formation coïncide avec celle du corps ou qu'elle la suive, quels que soient tes éléments et ta nature, tu n'en es pas moins le siége de la raison, de l'intelligence et du sentiment. Je t'appelle non pas telle que tu es, quand tu

[1] « O testimonium animæ naturaliter christianæ! » (*Apol.*, XVII.)

[2] « Novum testimonium advoco, imo omni litteratura notius, omni doctrina agitatius, omni editione vulgatius, toto homini majus, id est totum quod est hominis. » (*De testim. animæ*, I.)

as été formée dans les écoles, polie dans les bibliothèques et que tu exhales la sagesse acquise dans les académies et les portiques d'Athènes. Je te veux simple, rude, inculte et ignorante, telle que tu es chez ceux qui n'ont rien ajouté à la nature[1]. Je vais te chercher sur la voie publique, au carrefour, à l'atelier. J'ai besoin de ton inexpérience, puisque personne n'a plus confiance à ton expérience, quelque chétive qu'elle soit. Je ne te demande que ce que tu apportes originairement à l'homme, que ce que tu as appris de toi-même ou de ton auteur, quel qu'il soit[2]. Tu n'es pas chrétienne, que je sache, car personne ne naît chrétien, il faut le devenir. Cependant les chrétiens invoquent ton témoignage, bien que tu ne sois pas de notre secte; tu parleras pour nous contre les tiens[3], afin qu'ils aient honte de haïr et de railler en nous une doctrine dont tu les as rendus complices. »

Une affirmation aussi générale ne saurait suffire. Aussi l'apologiste recueille-t-il avec soin tous les témoignages spontanés du cœur humain, tout ce qui nous apporte l'expression naïve des sentiments primitifs, avant que ceux-ci aient passé par les alambics de la science des écoles. L'âme, livrée à elle-même, élève infailliblement sa grande voix en faveur du Dieu des chrétiens toutes les fois qu'elle ne réagit

[1] « Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem habent qui te solam habent. » (*De testim. animæ*, I.)

[2] « Ea expostulo, quæ tecum in hominem infers, quæ aut ex temet ipsa, aut ex quocunque auctore tuo sentire didicisti. » (*Id.*)

[3] « Non es, quod sciam, christiana; fieri enim non nasci soles christiana. Tamen nunc a te testimonium flagitant christiani, ab extranea adversus tuos. » (*Id.*)

pas contre elle-même. Tous les jours on entend les mêmes hommes qui poursuivent avec fureur la religion nouvelle, sous prétexte qu'elle conduit à l'athéisme, rendre hommage sans le vouloir au Dieu unique et souverain qu'adorent leurs victimes. Qu'on les prenne dans un moment d'abandon ou de vive émotion, ce n'est pas le nom de Jupiter ou de Vénus qui leur échappe, c'est celui de Dieu. S'il plaît à Dieu, si Dieu l'ordonne, disent-ils. Il y a plus, ils proclament son amour. Dieu bon! Dieu bienfaisant! voilà leur cri[1]. Soit qu'ils bénissent, soit qu'ils maudissent, ils reconnaissent sa puissance en couvrant de son nom sacré leurs souhaits ou leurs invectives. Que de fois n'avouent-ils pas la perversité de l'homme, et ne la signalent-ils pas en paroles amères? Permis à la philosophie de reléguer la Divinité dans un ciel lointain, d'où elle n'abaisse jamais son regard sur notre pauvre monde. Permis à elle de confondre sa grandeur avec l'indifférence, et de lui constituer je ne sais quelle oisive majesté qui l'isole de la créature. Tous les raisonnements par lesquels elle cherche à établir que Dieu ne saurait s'indigner contre le crime sous peine d'être soumis à nos passions n'empêchent pas la pâleur de l'épouvante de se répandre sur le front du coupable; la conscience effrayée est plus forte que la dialectique. D'ailleurs, il suffit à l'âme de sentir qu'elle est la fille de Dieu pour le craindre comme un enfant craint le père qu'il a offensé. « Que craint-elle

[1] « Deus bonus est! Deus benefacit! tua vox est. » (*De testim. animæ*, II.)

si ce n'est le courroux de Dieu? Voilà pourquoi personne n'empêchera l'âme, par la violence ou la moquerie, de s'écrier en public ou en particulier : Dieu voit toutes choses. Je m'en remets à Dieu. Dieu le rendra. Dieu jugera entre nous. D'où te viennent ces paroles à toi qui n'es pas chrétienne? Elles t'échappent sous les bandelettes de Cérès, sous le manteau de pourpre de Saturne ou sous le long voile de la déesse Isis. Dans les temples mêmes des faux dieux, devant la statue d'Esculape, pendant que tu dores la Junon d'airain ou que tu revêts la terrible Minerve de son casque, tu n'invoques aucun de ces dieux, ton hommage est pour le juge souverain. Dans la terreur, tu appelles un autre juge que celui qui siége devant toi, et dans tes temples tu pries un autre Dieu que celui qui est sur l'autel. O témoignage de la vérité qui dans la maison des démons suscite un témoin en faveur des chrétiens[1]. » Ces démons eux-mêmes dont le païen dans sa folie a fait l'objet de son culte, il sait qu'ils ne sont au fond que des puissances malfaisantes. Il les maudit et il appelle de leur nom les hommes pervers qui excitent son animadversion[2].

S'il est une doctrine qui excite la dérision des sages du siècle, c'est bien celle de l'immortalité personnelle et de la résurrection des corps. Elle n'en fait pas moins partie de cette foi instinctive et universelle dont l'expression vient se placer d'elle-même en quelque sorte

[1] « O testimonium veritatis, quæ apud ipsa dæmonia testem efficit christianorum. » (*De testim. animæ*, II.)
[2] *Id.*, III.

sur les lèvres de l'homme. D'où vient que l'on voue à mille tourments un ennemi qui a disparu de ce monde, tandis que l'on souhaite que la terre soit légère à un ami et à un bienfaiteur, si ce n'est parce que l'on a la certitude qu'au delà de la tombe une autre vie commence? « Pourquoi trembles-tu de tous tes membres à la pensée de la mort, s'il n'y a rien à craindre au delà[1]? » Dira-t-on que l'homme se désole à la pensée de perdre ses biens? Mais pour s'expliquer un tel désespoir, il faudrait que dans la vie présente la souffrance ne l'emportât pas sur le bonheur. D'ailleurs, si la mort est l'anéantissement, on ne peut comprendre la terreur des méchants, ni ce ferme espoir de bonheur et de gloire après la vie qui a soutenu tous les grands hommes. D'où vient à l'âme ce laborieux désir d'être quelque chose après le tombeau, s'il n'y a pas d'avenir pour elle? Quand on dit d'un mort : Il est parti, il est en voyage, mais il reviendra, n'y a-t-il pas là un témoignage rendu à la résurrection[2]?. On pourrait objecter à Tertullien que ces grandes notions qu'il attribue à l'âme naturellement chrétienne lui ont été communiquées par les livres des poëtes et des philosophes et qu'elle ne les a pas tirées de son fond. Il écarte cette objection par cette belle parole : « L'âme existait avant les lettres[3], la parole a précédé le livre, la pensée n'a pas attendu l'élocution, et avant le philosophe et le

[1] « Imo cur in totum times mortem, si nihil est timendum post mortem? » (*De testim. animæ*, IV.)
[2] *Idem.*
[3] « Certe prior anima, quam litteræ. » (*Id.*, V.)

poëte nous avons l'homme. Peut-on croire qu'avant la formation de la littérature et sa divulgation les hommes n'aient jamais prononcé ces grandes paroles? Est-ce que personne alors ne parlait de Dieu et de sa bonté, de la mort et des enfers? » On ne gagnerait rien d'ailleurs au point de vue du paganisme à prétendre que ce sont les livres qui ont formé ces notions primordiales de la vie religieuse et morale, car les saintes Ecritures sont le plus ancien des livres et ce serait encore le Dieu des chrétiens qui aurait communiqué par elles au monde tout ce qu'il possède de vérité, tout ce qui devrait le préparer à recevoir l'Evangile[1]. Mais Tertullien se refuse à admettre que Dieu n'ait écrit que sur des parchemins, il maintient fermement qu'il a gravé sa première révélation dans le cœur humain. « Ces témoignages de l'âme, dit-il, sont d'autant plus vrais qu'ils sont plus simples, d'autant plus simples qu'ils sont plus populaires, d'autant plus populaires qu'ils sont plus universels, d'autant plus universels qu'ils sont plus naturels et d'autant plus naturels qu'ils sont plus divins[2]. Les arguments que j'ai produits ne paraîtront je pense, ni frivoles, ni puérils à quiconque se souviendra de la majesté de la nature; c'est là que l'âme puise son autorité[3]. Plus vous donnez à la nature qui est sa grande institutrice, plus vous lui donnez à elle-même, car la nature est la maîtresse et l'âme est son

[1] *De testim. animæ*, V.
[2] « Quanto naturalia, tanto divina. » (*Id.*)
[3] « Non puto cuiquam frivolum et frigidum videri posse, si recogitet naturæ majestatem, ex qua censetur auctoritas animæ. » (*Id.*)

disciple. Tout ce que l'une a enseigné, tout ce que l'autre a appris vient de Dieu, le maître duquel la nature a tout reçu pour nous le communiquer[1]. C'est à ta propre âme à te dire ce que l'âme humaine peut savoir sur cet instituteur souverain. Interroge cette âme qui te rend capable de sentir; reconnais en elle tantôt la prophétesse qui t'enseigne l'avenir, tantôt l'augure qui te guide en tout, tantôt la conseillère qui prévoit les événements. Est-il étonnant que celle qui a été donnée par Dieu à l'homme connaisse l'avenir? Est-il si étrange qu'elle connaisse celui qui l'a formée? Lors même qu'elle est circonvenue par l'adversaire, elle se souvient de son Créateur, de sa bonté, de ses commandements, de sa destinée et de celle de son ennemi. Il n'est pas surprenant que, fille de Dieu, elle célèbre les mêmes mystères que Dieu a révélés aux siens[2]. »
L'éloquence égale la hauteur de la pensée dans cette page vraiment sublime. Tertullien a trouvé l'anneau d'or qui relie le passé à l'avenir dans l'être moral et maintient son identité au travers de la plus étonnante rénovation. Cet anneau est rivé à la conscience, et ainsi la révélation surnaturelle et la révélation naturelle se répondent comme deux lyres mises d'accord par la même main. On regrette seulement que l'apologiste n'ait pas voulu reconnaître la voix de la conscience dans la haute culture de l'humanité; il est cer-

[1] « Quidquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistræ. » (*De testim. animæ*, V.)

[2] « Nec mirum, si a Deo data, eadem canit quæ Deus suis dedit nosse. » (*Id.*)

tain que si trop souvent cette voix s'est laissé étouffer par une fausse sagesse et une civilisation corrompue, elle a rencontré ses plus purs organes dans la poésie et la philosophie des grandes époques. Si Tertullien eût tenu compte de la révélation renfermée dans l'histoire et surtout dans l'histoire des religions, il ne se fût pas contenté de recueillir l'expression d'un théisme incomplet, comme il le fait dans son traité *Du témoignage de l'âme*, mais il eût encore recueilli cette ardente aspiration au pardon et à la rédemption qui s'élève de chaque autel et à laquelle le christianisme a tout particulièrement répondu. Il lui eût suffi de pénétrer plus profondément dans l'analyse du cœur pour arriver à cet ordre de sentiments qui sont dans une relation si étroite avec l'Evangile et qui constituent vraiment ce christianisme anticipé qu'il cherchait à dégager du cœur humain. Il eût alors découvert cette pourpre déchirée et souillée du roi déchu, qui révèle son origine et sa destination, ces misères de grand seigneur, selon l'expression de Pascal, à la fois si tristes et si consolantes, parce qu'elles donnent autant d'espoir qu'elles inspirent de regret. Au reste, c'était déjà une gloire suffisante pour Tertullien que d'avoir développé comme il l'avait fait le témoignage de l'âme naturellement chrétienne. La conclusion de ce traité est digne du début : « Crois à tes livres, dit l'apologiste au païen, ils sont confirmés par les nôtres ; crois à nos lettres divines, crois surtout à la nature qui parle par ton âme. Choisis celle de ces autorités sœurs à laquelle tu donneras ta confiance. Si tu doutes de tes auteurs, ni Dieu,

ni la nature ne sauraient mentir, crois donc à Dieu et à la nature, crois à ton âme, crois, te dis-je, à toi-même[1]. Ton âme, tu l'estimes pour toute la grandeur dont elle t'a investi; tu es tout par elle, elle est tout pour toi, tu ne peux sans elle ni vivre ni mourir, et pourtant tu t'appuies sur elle pour rejeter le Dieu véritable. O toi qui crains de devenir chrétien, interroge ton âme. Pourquoi, tandis que tu adores les faux dieux, invoque-t-elle le véritable? Pourquoi quand elle veut flétrir les esprits malfaisants, leur jette-t-elle le nom de démons? Pourquoi prend-elle le ciel à témoin et maudit-elle la terre? D'où vient que, chargée de chaînes ici-bas, elle cherche ailleurs un libérateur qui la venge? Que signifient ses jugements sur les morts? Comment se fait-il qu'elle parle le langage de ces chrétiens qu'elle ne veut ni entendre ni voir? Nous a-t-elle inspiré ce langage ou nous l'a-t-elle emprunté? L'a-t-elle appris ou l'a-t-elle enseigné? Cette communauté de paroles dans une telle diversité d'existence a une signification profonde. Ce serait une vaine défaite que d'attribuer cette identité de langage à la parenté des deux langues latine et grecque, afin de nier l'universalité de la nature. L'âme n'est pas tombée du ciel pour les seuls enfants de l'Italie et de la Grèce[2]. Les nations sont nombreuses, l'homme est un, malgré la diversité des noms qu'il porte, et l'on peut dire : Beaucoup de langues, une seule âme[3]; beaucoup de sons différents, un

[1] « Crede animæ, ita fiet ut et tibi credas. » (*De testim. animæ,* VI.)
[2] « Non Latinis nec Argivis solis anima de cœlo cadit. » (*Id.*)
[3] « Omnium gentium unus homo, una anima, varia vox. » (*Id.*)

seul esprit pour les animer. Chaque peuple a son idiome ; mais ce qu'ils ont à dire est identique chez tous. Partout je vois Dieu et sa bonté, partout j'entends maudire le démon, partout le jugement divin est invoqué, partout la réalité de la mort et la crainte de la mort sont fortement exprimées. Partout dans la plénitude de ses droits l'âme humaine proclame des vérités que nous chrétiens nous n'osons murmurer[1]. Je trouve en elle à la fois l'accusée et le témoin de la vérité, car elle est responsable de son erreur dans la mesure où elle témoigne de la vérité. Voilà pourquoi elle sera debout sans excuse devant la barre du Seigneur au jour du jugement. Tu proclamais Dieu, lui sera-t-il dit dans ce grand jour, et tu ne le cherchais pas ; tu maudissais les démons et tu les adorais. Tu en appelais au jugement de Dieu et tu n'y croyais pas. Tu pressentais les supplices de l'enfer et tu ne faisais rien pour t'en préserver. Tu pensais comme les chrétiens et tu les persécutais. »

Ainsi le premier argument présenté par Tertullien en faveur du christianisme, est l'accord indestructible de la révélation surnaturelle. Il cherche à atteindre, par delà toutes les diversités de race et de civilisation, la nature humaine en soi, cette nature humaine qui est la même sous tous les cieux et dans tous les pays. Saint Paul avait dit : *En Jésus-Christ il n'y a plus ni Grec, ni Juif, ni barbare.* Tertullien étend à la conscience l'application de cette grande parole : Devant elle comme devant l'Evangile il n'y a plus de différence nationale,

[1] *De testim. animæ*, VI.

il n'y a plus ni Grecs ni barbares. Voilà bien cette république du genre humain entrevue par Cicéron, mais que la loi morale, remise en lumière par le christianisme, parvient seule à constituer. Comment Tertullien n'appliquerait-il pas à la conscience ce que saint Paul appliquait à Jésus-Christ, puisque pour lui la conscience c'est l'Evangile virtuel, tandis que l'Evangile est la conscience pleinement réalisée, épurée et satisfaite tout ensemble. L'apologiste a eu le grand mérite de trouver un point de départ acceptable pour ses adversaires comme pour lui-même. Aussi sa construction ne repose pas sur le vide comme s'il en eût appelé à un principe qu'il eût été seul à reconnaître.

Conséquent avec ses principes, il n'invoque l'autorité des Ecritures qu'en seconde ligne. A vrai dire il invoque plutôt leur témoignage que leur autorité, aussi longtemps qu'il s'adresse à des païens, c'est-à-dire à des hommes qui n'ont pas accordé d'avance leur confiance au livre divin. Avec de tels opposants on ne tranche pas la discussion par des textes, pas plus que nous ne viderions un procès dans un pays étranger en invoquant le code de notre patrie. Avant de se servir de la preuve scripturaire dans l'apologétique, il faut donc commencer par en justifier l'emploi, en établissant la crédibilité des Ecritures. Tertullien ne manque pas à cette tâche. Après avoir rappelé dans son *Apologie* que l'âme sait bien que le ciel d'où elle est descendue est le séjour de Dieu, il introduit la preuve scripturaire par ces mots significatifs qui marquent la place subordonnée qu'il lui attribue dans la défense du christianisme : « Dieu,

pour nous rendre capables de pénétrer plus entièrement et plus vivement ses pensées et ses volontés, a ajouté au témoignage de l'âme celui des lettres saintes [1]. En effet, il a envoyé au monde dès la plus haute antiquité des hommes dignes par leur justice et leur innocence de le connaître et de le révéler et après les avoir inondés de son esprit divin [2], il leur a donné la mission d'annoncer qu'un Dieu unique a créé l'univers et que, Prométhée véritable, il a formé l'homme du limon, qu'il a réglé l'année par les révolutions périodiques des saisons, qu'il a manifesté la majesté de sa justice par les tempêtes et les foudres, qu'il a tracé les préceptes par lesquels on peut lui plaire, préceptes que vous ignorez ou foulez aux pieds, mais dont l'observance sera récompensée. A la fin des temps, annoncent ces prophètes, le juste juge introduira les siens dans la vie éternelle et jettera les profanes dans des flammes également éternelles. Tous seront rappelés à la vie, ranimés et jugés selon leurs œuvres. Nous aussi nous avons ri de ces dogmes, car nous sommes sortis de vos rangs; on ne naît pas chrétien, on le devient [3]. Ces prédicateurs nous les appelons des prophètes, parce qu'ils annoncent l'avenir. Leurs paroles comme les miracles qui leur conféraient le sceau de Dieu se retrouvent dans le trésor de nos saintes lettres. » Ainsi Tertullien se borne à poser le fait de l'inspiration; mais il sent bien que pour être affirmé il n'est pas prouvé

[1] « Instrumentnm adjecit litteraturæ. » (*Apol.*, XVIII.)
[2] « Spiritu divino inundatos.» (*Id.*)
[3] «De vestris fuimus; fiunt, non nascuntur christiani.» (*Id.*)

et que la sainte Ecriture ne peut être prise d'emblée par les païens pour un livre divin, dont un seul mot ferme la bouche à tout opposant. Aussi s'efforce-t-il d'en démontrer la crédibilité par des arguments accessibles à tout le monde, comme il le ferait d'un livre ordinaire. Il invoque trois preuves principales ; il tire la première de l'antiquité du saint livre, la seconde de sa majesté et la troisième de l'accomplissement des prophéties. En établissant son ancienneté, il établit par là même qu'il est le document historique le plus digne de foi sur ce passé lointain, dans lequel l'humanité plonge en quelque sorte ses racines et qui renferme le mystère de sa destinée. En outre s'il est vrai que les livres sacrés sur lesquels s'appuient les chrétiens aient précédé tous les autres écrits, c'est à eux que revient l'honneur des vérités propagées dans le monde; ils sont la source cachée, mais inépuisable, d'où ces vérités se sont répandues sur la terre par mille canaux divers. Il n'est donc pas nécessaire d'être chrétien pour trouver un motif sérieux de confiance dans la haute antiquité des saintes Ecritures. « Chez vous aussi, dit-il, l'antiquité va de pair avec la religion[1]. » Les preuves données par Tertullien sur ce point ne sont pas très fortes, mais la méthode qu'il suit n'en est pas moins excellente. S'il a le tort de faire allusion au prétendu miracle de la version des Septante sortant identique des soixante et dix cellules où les traducteurs de la Bible auraient été enfermés par Ptolémée Philadelphe, il n'en est pas moins

[1] « Apud vos quoque religionis est instar, fidem de temporibus asserere. » (*Apol.*, XIX.)

fondé à s'appuyer sur le fait d'une traduction grecque de la Bible achevée trois siècles avant Jésus-Christ; car pour avoir acquis une telle notoriété, le recueil sacré devait être clos depuis longtemps. « On voit encore aujourd'hui ces livres, dit-il, au Sérapéum, dans la bibliothèque de Ptolémée, et l'original hébreu est déposé auprès d'eux [1]. » Tertullien affirme plus qu'il ne prouve la haute antiquité des livres de Moïse, qui, selon lui, ont précédé toutes les fables de la mythologie; il dresse une liste très longue des auteurs païens dont il pourrait invoquer le témoignage, mais il se borne malheureusement à une nomenclature stérile; les noms de Bérose, de Manétho, de Ptolémée, de Mendès et de Ménander d'Ephèse ne suppléent pas à l'absence de citations.

Affirmer que l'on pourrait prouver un fait n'est pas la même chose que de le prouver en réalité. Une discussion étendue et minutieuse serait nécessaire pour démontrer l'authenticité des Ecritures, mais il est, pour Tertullien, une voie plus courte de persuader les hommes de leur divinité, c'est d'en appeler à leur incomparable grandeur. « J'insisterais beaucoup plus, dit-il, sur la date ancienne des lettres divines si l'autorité qui résulte de leur vérité intrinsèque n'était pas bien plus grande que celle qui est tirée des annales du passé [2]. Nous vous offrons quelque chose de mieux,

[1] *Apol.*, XVIII.
[2] « Multis adhuc de vetustate modis consisterem divinarum litterarum, si non major auctoritas illis ad fidem de veritatis suæ viribus, quam de ætatis annalibus suppetisset. » (*Id.*, XIX.)

ajoute-t-il, que l'antiquité de nos livres saints : c'est leur majesté; vous doutez qu'elles soient antiques, nous montrons qu'elles sont divines[1]. » Invoquer la vérité intrinsèque, la majesté des Ecritures, qu'est-ce autre chose qu'en appeler de nouveau à l'impression produite par elles sur l'âme, c'est-à-dire à la conscience; c'est donc même à l'occasion de la preuve scripturaire en revenir à cette grande et féconde argumentation morale qui coupe court à toute objection, qui ne réclame ni appareil scientifique, ni longues recherches, mais qui ne demande que ce que tous peuvent donner s'il le veulent : un cœur ému, une conscience droite. Pour établir l'authenticité d'un livre de la Bible, il faut une série de démonstrations utiles et nécessaires à leur place, mais qui peuvent très bien nous laisser le temps de mourir entre les prémisses et les conclusions; pour se convaincre de sa divinité, il suffit d'une heure de recueillement et, comme l'a si bien dit Adolphe Monod, « le meilleur moyen de montrer qu'elle est l'épée du Saint-Esprit, c'est d'en percer le cœur de l'homme. »

Tertullien ne s'arrête pas longtemps à démontrer la majesté des Ecritures, ou plutôt il en cherche la preuve dans la réalisation des prophéties, sans se douter qu'il passe ainsi de la preuve interne à la preuve externe, et qu'il confond deux genres de démonstration. Reconnaissons, du reste, que ce qui importait

[1] « Plus jam offerimus pro ista dilatione, majestatem scripturarum, si non vetustatem; divinas probamus, si dubitatur antiquas. » (*Apol.*, XX.)

surtout, c'était de renvoyer l'homme aux Ecritures elles-mêmes, en invoquant leur excellence et la force intrinsèque de la vérité.

L'argument tiré de la prophétie est exposé avec largeur. « ..... Les preuves de la majesté des Ecritures, dit-il, éclatent sous nos yeux ; le monde, le temps présent, les événements, tout se réunit pour nous en convaincre. Les faits qui s'accomplissent ont été prédits, ce que nous voyons a été annoncé[1]. La terre s'entr'ouvrant pour engloutir des cités ; des îles disparaissant dans la mer ; la furie des guerres extérieures et intérieures, le choc des empires, la famine, la peste, les calamités fréquentes qui désolent certaines contrées ; la bassesse élevée et l'élévation abaissée ; la justice devenue rare, tandis que l'iniquité se multiplie ; l'amour de toutes les vertus affaibli ; l'harmonie des saisons et des éléments troublée ; enfin des meurtres et des prodiges interrompant le cours de la nature, toutes ces choses ont été providentiellement retracées d'avance. Nous lisons le récit de nos désastres[2], et ils nous atteignent au moment même où nous les lisons. Certes la confirmation de la prophétie est une preuve de sa divinité. Les oracles déjà accomplis nous font croire aux oracles qui ne le sont pas encore, car ils sont mêlés aux prophéties qui se réalisent tous les jours sous nos yeux. Les mêmes bouches les ont prononcées, les mêmes mains les ont écrites, le même Esprit les a inspirées[3]. »

[1] « Quidquid agitur, prænuntiabatur ; quidquid videtur, audiebatur. » (*Apol.*, XX.)
[2] « Dum patimur, leguntur. » (*Id.*)
[3] *Idem.*

Cette invocation de l'autorité des prophètes hébreux par une secte qui avait rompu avec le judaïsme et qui était née d'hier, soulevait de graves objections dans l'esprit de ses adversaires. Ceux-ci ne pouvaient concilier son opposition à la synagogue avec son respect pour les livres sacrés que l'on y lisait tous les sabbats, et ils accusaient les chrétiens d'abriter leurs nouveautés à l'ombre d'un culte vénérable profané par eux. De quel droit, disait-on, accepter les saintes écritures des Juifs et rejeter leurs coutumes, s'appuyer sur leurs prophètes et fouler aux pieds leurs lois et leurs cérémonies? Tertullien ne se contente pas d'écarter cette objection, il la tourne en preuve. La nation juive a conservé ses priviléges aussi longtemps qu'elle a été digne de cette haute faveur par son obéissance et sa fidélité à son roi invisible, mais il suffit d'ouvrir ses propres livres pour voir que la réjection qui devait châtier sa rébellion était clairement annoncée. L'étendue de leur malheur révèle la grandeur de leur crime : « Dispersés, vagabonds, exilés du ciel et de leur pays, ils s'en vont au travers du monde sans avoir ni Dieu ni homme pour roi, et ils n'ont pas même le droit de fouler un instant comme des étrangers le sol de leur patrie[1]. » Les prophètes avaient annoncé non moins clairement, que Dieu se formerait un peuple nouveau recruté parmi toutes les nations pour l'adorer et le servir. C'est pour constituer cet Israël spirituel qu'il a envoyé son Fils sur la terre.

[1] « Dispersi, palabundi et cœli et soli sui extorres vagantur per orbem.» *Apol.*, XXI.)

Tertullien aborde ici le point capital de l'apologétique, car tout dans la défense du christianisme comme dans le christianisme lui-même revient à établir la divinité du fondateur de l'Eglise. En un tel sujet, il importe surtout de placer la vérité en pleine lumière; dégager la sainte figure du Christ de tout ce qui l'obscurcit dans les préjugés des hommes, le mettre en contact direct avec la conscience, voilà le premier devoir du défenseur de la foi. En présence du Verbe éternel, de la parole vivante, la confiance dans la force intrinsèque du divin est pour le moins aussi bien fondée que quand il s'agit de la parole écrite. Aussi Tertullien s'attachera-t-il surtout à relever la majesté du Verbe et à la faire reconnaître et adorer jusque dans ses derniers abaissements. On rencontre bien çà et là, dans son *Apologie*, quelques preuves historiques, mais malheureusement elles sont très faibles; elles reposent sur des faits légendaires comme la prétendue lettre de Pilate à Tibère[1], ou bien sur des faits incertains, comme la consignation dans les annales de l'empire de l'éclipse qui voila la clarté du soleil pendant la crucifixion[2].

Tertullien est plus heureux lorsqu'il établit, par les saintes Ecritures, que les humiliations du Christ, scandale pour les Juifs et folie pour les Grecs, rentraient dans le plan de Dieu; qu'elles avaient été prédites par le Sauveur lui-même, et, qu'en conséquence, elles faisaient partie de son sacrifice volontaire[3]. L'incarna-

[1] *Apol.*, XXI. [2] *Id.*

[3] « Prædixerat et ipse ita facturos. Parum hoc, si non et prophetæ retro. » (*Id.*)

tion du Fils de Dieu était attendue non-seulement par le peuple élu, mais encore par l'humanité païenne, comme le prouvent ses mythes et ses fables, qui portent jusque dans leurs mensonges un reflet de l'immortelle espérance du cœur humain [1].

« Encore maintenant les Juifs espèrent la venue du Messie, et toute la différence entre eux et nous, c'est qu'ils ne croient pas qu'il soit déjà apparu. En effet, deux apparitions du Christ sont annoncées dans les prophètes : une première dans l'humilité de la nature humaine ; c'est celle qui fait l'objet de l'histoire évangélique ; une seconde à la fin des temps, entourée de tout l'éclat de la divinité. Les Juifs méconnaissent la première et n'admettent que l'apparition glorieuse du Messie, plus clairement annoncée que l'autre dans leurs livres sacrés. S'ils n'ont pas cru au Christ abaissé, et s'ils n'ont pas obtenu le salut que cette foi leur eût assuré, c'est la peine de leurs péchés. Cela aussi est écrit, et ils lisent dans leurs livres que Dieu les a privés de sagesse et d'intelligence, et les a frappés d'aveuglement et de surdité [2]. » Aussi n'ont-ils vu dans les miracles de Jésus-Christ que les sortiléges d'un magicien ; les chefs de la nation, furieux de sa popularité, ont contraint Pilate à le condamner. Toute cette argumentation est à double tranchant ; elle frappe l'incrédulité païenne dans l'incrédulité juive, et les attribue l'une et l'autre à l'in-

[1] « Sciebant et qui penes vos ejusmodi fabulas æmulas ad destructionem veritatis istiusmodi præministraverunt. » (*Apol.*, XXI.)

[2] « Ipsi legunt ita scriptum mulctatos se sapientia et intelligentia et oculorum et aurium fruge. » (*Id.*)

fluence du péché, à l'orgueil et à la rébellion du cœur.

Tertullien parle avec grandeur de la mission du Sauveur, sans relever suffisamment son œuvre rédemptrice. Il arrête nos regards plutôt sur le Dieu puissant qui parle en maître à la nature, que sur le bon pasteur qui cherche les brebis perdues, ou sur la victime sainte dont le sang paye la rançon d'un monde. Il nous montre le Rédempteur, s'enfermant comme un rayon de la gloire divine dans une chair mortelle, et marquant chacun de ses pas par un miracle. « Ce Verbe de Dieu chassait les démons, illuminait les aveugles, guérissait les lépreux, rendait la force au paralytique, rappelait d'un seul mot les morts à la vie; maître souverain des éléments, il apaisait les tempêtes et marchait sur les flots[1]..... Sur la croix, il a exhalé de lui-même son souffle avec sa dernière parole, avant que le bourreau l'eût touché[2]. Au même moment le soleil s'arrêta au milieu de sa course, et le jour s'éteignit. Quand les Juifs l'eurent détaché de la croix, ils mirent autour de son sépulcre une nombreuse garde militaire, dans la crainte que ses disciples ne l'enlevassent en secret, et ne persuadassent à des hommes prévenus que, comme il l'avait prédit, il était ressuscité le troisième jour. Mais voici que ce troisième jour se lève, la terre s'ébranle soudain, la pierre du sépulcre est roulée, la garde épouvantée se disperse, aucun disciple n'est encore apparu, et cependant on ne trouve plus qu'un

[1] *Apol.*, XXI.

[2] « Et tamen suffixus, spiritum cum verbo sponte dimisit, prævento carnificis officio. » (*Id.*)

linceul[1]. » Les Juifs osent bien encore parler d'un larcin, parce qu'il ne s'est pas montré à eux ; mais il s'est tenu dans la retraite après sa résurrection, pour ne pas assimiler la foi à la vue, et pour ne pas ôter toute valeur à la croyance en la rendant trop facile[2]. Il s'est montré aux siens, et il a été élevé devant eux dans la gloire. « Ses disciples, conformément à son commandement, ont parcouru le monde entier pour publier ce qu'ils avaient vu et entendu ; et après avoir subi joyeusement les persécutions des Juifs, ils sont venus à Rome sceller de leur sang leur témoignage, dans l'affreuse persécution de Néron[3]. » On peut en croire de tels témoins. « Nous le disons, s'écrie l'apologiste, et nous le disons hautement, la chair déchirée dans les tortures que vous nous infligez et tout couverts de sang, nous adorons Dieu par le Christ[4]. »

Si l'on révoque en doute sa divinité, que l'on admette du moins qu'il a bien pu remplir la mission d'un Moïse et d'un Numa pour éclairer les hommes et adoucir leurs mœurs. Il a entrepris une œuvre bien autrement difficile ; ce n'est pas un peuple rude et grossier qu'il cherche à amener à Dieu, c'est une société polie, mais enivrée et aveuglée par sa propre civilisation[5].

[1] « Nihil in sepulcro repertum est, præterquam exuviæ sepulti. » (*Apol.*, XXI.)

[2] « Ut et fides, non mediocri præmio destinata, difficultate constaret. » (*Id.*, XX.)

[3] « Utique pro fiducia veritatis libenter, Romæ postremo per Neronis sævitiam, sanguinem christianorum seminaverant. » (*Id.*, XXI.)

[4] « Dicimus et palam dicimus, et vobis torquentibus lacerati et cruenti vociferamur : Deum colimus per Christum. » (*Id.*)

[5] « Ipsa urbanitate deceptos. » (*Id.*)

Aux effets de sa doctrine pour détourner l'homme de l'erreur, pour l'amener au bien, reconnaissez qu'il est vraiment Dieu, et mettez sous ses pieds toutes ces vaines religions qui adorent des dieux morts et s'entourent de faux prodiges[1].

Tertullien insiste, dans son *Apologie*, sur l'influence morale du christianisme. Il trace, avec les couleurs les plus pures, le tableau de la vie chrétienne et du culte de l'Eglise; puis il remonte au principe même de la sainteté chez les disciples du Christ, et établit que ce principe est divin. « Seuls, dit-il, nous avons l'innocence en partage. Qu'y a-t-il d'étonnant? Il est nécessaire qu'il en soit ainsi. Nous avons appris l'innocence de Dieu lui-même; nous l'avons reçue parfaite d'un maître parfait, et nous la conservons fidèlement sous l'œil d'un juge qu'on ne saurait mépriser. Pour vous, vous la tenez des hommes, et vous ne voyez en elle qu'un commandement humain. Aussi votre morale n'a-t-elle ni la plénitude ni la sanction redoutable qui nous maintient dans l'innocence. La sagesse de l'homme est impuissante pour démontrer le bien véritable, et son autorité est faible pour l'établir. L'une nous égare et nous nous rions de l'autre[2]. » Tertullien oppose ensuite le caractère purement extérieur de la morale humaine à la haute et pénétrante spiritualité de la morale de l'Evangile. La première n'interdit que le meurtre, tandis que la seconde interdit la haine; la première défend l'adultère et la seconde atteint la

[1] « Quærite ergo, si vera sit ista divinitas Christi. » (*Apol.*, XXI.)
[2] *Id.*, XLV.

convoitise. La morale humaine lave les dehors de la coupe et du plat, et blanchit les sépulcres; la morale de l'Evangile réforme l'intérieur du cœur et de la vie[1]. En outre, il n'est rien de plus facile que d'échapper à la loi humaine et que de ruser avec elle. Les châtiments dont elle nous menace ne sauraient avoir une grande action sur nos cœurs; car, comme le dit Epicure, de deux choses l'une, ou ils sont modérés, et par conséquent peu effrayants, ou ils sont grands, mais en même temps passagers[2]. « Nous, au contraire, nous vivons sous le regard scrutateur du Dieu qui voit tout, sous la menace d'une peine éternelle; aussi marchons-nous seuls au-devant de l'innocence véritable. Les chrétiens ont une lumière divine pour les guider, la crainte la plus efficace pour les maintenir dans le chemin de la sainteté, parce qu'ils voient se dresser devant eux, non pas le tribunal d'un proconsul, mais celui d'un juge dont les arrêts sont pour l'éternité[3]. » On est étonné de voir l'apologiste se contenter du mobile de la crainte et négliger le principe nouveau et fécond que l'Evangile a mis à la base de la vie morale, l'amour du Dieu sauveur. On dirait à l'entendre que l'humanité est encore au pied du Sinaï, et que le Calvaire n'a pas été arrosé du sang de la Rédemption. C'est que le fougueux Africain comprend mieux les foudres vengeresses que la divine et pure lumière de la charité.

Tertullien couronne son argumentation par une preuve de fait qui lui paraît la plus concluante de

[1] *Apol.*, XLV. [2] *Id.*
[3] « Deum, non proconsulem timentes. » (*Id.*)

toutes : c'est la honteuse défaite des dieux païens manifestée par la guérison des démoniaques. Nous nous sommes expliqué déjà sur les exorcismes de l'Eglise du second et du troisième siècle. Nous avons fait la part d'une imagination ébranlée et d'une superstition maladive. Les démoniaques, au temps de Tertullien, étaient en proie à une idée fixe qu'ils avaient respirée en quelque sorte dans l'atmosphère intellectuelle dont ils étaient entourés. Rien n'était plus répandu que la croyance aux possessions ; l'esprit malade tombait complétement sous l'empire de cette croyance, et elle se colorait diversement en lui selon la nature des influences qu'il subissait. S'il entrait en contact avec des chrétiens, il interprétait son mal comme eux, il se croyait sous l'influence d'un démon, il voyait dans ce démon un dieu du paganisme et il le déclarait sans hésiter à l'exorciste qui l'interpellait. L'Eglise, qui croyait fermement à cette identité des démons et des faux dieux, s'imaginait entendre le désaveu du paganisme par ses propres divinités, et elle y trouvait un grand sujet de triomphe. Il n'est donc pas étonnant que l'imagination ardente de Tertullien se soit enflammée à un tel spectacle et qu'il en ait tiré un de ses arguments favoris en faveur de la religion nouvelle. « Quand vos dieux vous confessent qu'ils ne sont pas des dieux, dit-il, quand ils avouent qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui est le nôtre, cela suffit pour nous justifier d'avoir outragé la religion romaine [1]. S'ils sont des dieux véritables, pour-

[1] « Omnis ista confessio illorum, qua se deos negant esse. » (*Apol.*, XXIV.)

quoi mentiraient-ils en se donnant pour des démons? Que vos dieux vous disent maintenant ce qu'est ce Christ avec sa fabuleuse histoire[1] ! Qu'ils vous disent s'il n'est qu'un homme ordinaire, un magicien, si son corps a été dérobé par ses disciples dans son tombeau, s'il est encore actuellement dans les enfers ou bien s'il n'est pas plutôt dans les cieux d'où il reviendra, au milieu de l'ébranlement du monde, devant l'univers confondu, alors que les chrétiens seuls ne participeront pas à l'universel gémissement[2]. On saura alors qu'il est la vertu de Dieu, l'Esprit de Dieu, son Verbe, sa sagesse, sa raison et son Fils. Qu'ils se moquent, s'ils l'osent, de ce dont vous vous moquez vous-mêmes; qu'ils nient ce jugement que le Christ exercera sur l'âme après qu'elle aura retrouvé son corps. Qu'ils relèvent, pour y être jugés avec Platon et les poëtes, le tribunal de Minos et de Rhadamante; qu'ils se lavent de l'ignominie de leur damnation, et qu'ils prouvent qu'ils ne sont pas des esprits immondes comme tout les en accuse, et le sang dont ils se délectent, et les bûchers fétides où des hécatombes leur sont sacrifiées, et leurs oracles infâmes. Ils ne sauraient nier qu'à cause de leur méchanceté ils sont réservés pour le jour du jugement avec tous leurs adorateurs et leurs serviteurs. Toute cette puissance et toute cette domination que nous exerçons sur eux nous vient du nom du Christ. Craignant le Christ en Dieu et Dieu dans le Christ, ils sont assujettis

[1] « Ecquis ille Christus cum sua fabula? » (*Apol.*, XXIII.)

[2] « Inde venturus cum totius mundi motu, cum horrore orbis, cum planctu omnium, sed non christianorum. » (*Id.*)

aux serviteurs de Dieu et du Christ[1]. Aussi au contact de nos mains, au souffle de notre bouche, épouvantés par la vive représentation du feu qui les consumera, se retirent-ils à notre commandement, irrités et gémissants, des corps qu'ils habitaient et tout confus du spectacle qu'ils vous donnent. O vous qui les avez crus quand ils mentaient, croyez-les quand ils vous disent la vérité[2]. »

Le témoignage des démons, d'après Tertullien, est d'autant plus digne de foi qu'il est plus contraire à leurs intérêts, puisqu'ils s'exposent à être privés du sacrifice qu'ils préfèrent à tous les autres : l'immolation des chrétiens. On est étonné de voir l'auteur du *Témoignage de l'âme* insister à ce point sur un argument qui n'a d'autre base qu'une superstition éphémère. C'est ainsi que l'apologie la plus belle subit l'influence des préjugés de son temps. Plus le défenseur du christianisme s'en tient aux grands arguments puisés dans la nature intime du christianisme lui-même et dans les profondeurs de l'être moral, plus il a marqué son œuvre d'un sceau impérissable et l'a soustraite aux fluctuations du savoir humain toujours si borné et si mobile.

Ce n'est pas tout que d'établir la vérité du christianisme, il faut encore montrer qu'il a seul pour lui le bon droit. Or l'apologiste a trois grandes influences

1 « Christum timentes in Deo, et Deum in Christo, subjiciuntur servis Dei et Christi. » (*Apol.*, XXIII.)

2 « Credite illis, cum verum de se loquuntur, qui mentientibus creditis. » (*Id.*)

rivales à écarter : le paganisme, le judaïsme et la philosophie. Nous avons vu déjà à plusieurs reprises de quels sarcasmes amers Tertullien poursuit la religion païenne, avec quel sanglant mépris il traite ses dieux, quelle main hardie il porte sur les idoles les plus vénérées pour les jeter dans la boue des rues. Ces dieux qui ne sont pas des dieux, qui ont tous commencé par être des hommes semblables à nous, sont devenus des hommes pires que nous et il ne serait pas prudent pour eux de s'établir dans nos villes, car ils tomberaient sous le coup de nos lois les plus saintes. Au reste, il n'est pas possible de les mépriser plus que ne le font leurs adorateurs, qui les honorent par les vices les plus infâmes, et les livrent sur leurs théâtres à la risée publique. Nous rappelons ces pages brûlantes de colère dont nous avons déjà cité plus d'un de ces mots qui marquent comme d'un fer rougi ceux qu'ils atteignent[1]. L'impuissance des dieux païens égale leur infamie, ils n'ont jamais su ni délivrer ni punir.

Le judaïsme, bien supérieur au paganisme, n'est-il pas plus dangereux pour la religion nouvelle? Il a l'avantage de professer le monothéisme, et l'Eglise reconnaît hautement l'autorité de ses livres sacrés. Mais Dieu, en châtiant et en dispersant le peuple élu, l'a visiblement condamné, comme l'a déjà établi Tertullien, et l'héritage des promesses a dû être transféré à un nouvel Israël. Le traité *Contre les Juifs*, qui a probablement

subi de nombreuses interpolations, contient une discussion claire et incisive qui établit par les textes mêmes des prophètes que les institutions mosaïques étaient transitoires et devaient faire place à une économie nouvelle. L'auteur en conclut que Jésus-Christ est bien véritablement celui qui devait venir, celui que préfiguraient les types et auquel se rapportaient les saints oracles.

La troisième puissance rivale du christianisme est la philosophie, qui prétend accomplir avant lui et mieux que lui la réforme du monde. Aussi Tertullien a-t-il porté sur ce point son plus grand effort; nulle partie de ses écrits apologétiques n'est écrite avec plus de soin que celle qu'il a consacrée aux philosophes. N'oublions pas que nous sommes dans une époque d'universelle décadence et que l'apologiste est en présence d'une philosophie dégénérée qui compte dans ses rangs plus de sophistes ambitieux que de vrais amis de la vérité. Dans le parallèle qu'il trace entre la sagesse humaine et l'Evangile, l'apologiste rend sa tâche trop facile en rapportant à un pur et simple plagiat toutes les notions vraies que la philosophie antique a conservées. A l'en croire, elle est parvenue à détourner dans ses citernes crevassées quelques minces filets d'eau de la source divine qui jaillit abondante et pure dans les saintes Ecritures. Nous ne reviendrons pas sur cette argumentation pour laquelle Tertullien montre une trop grande prédilection [1]. Poussant plus loin ce parallèle, il demande

[1] *Apol.*, XLVII.

quelle ressemblance on pourrait établir entre le chrétien qui meurt pour sa foi et le philosophe qui vit de sa croyance et se procure par son moyen la gloire et la richesse. Qu'on ne vienne pas dire que les sages du siècle enseignent comme les chrétiens la justice et la tempérance. « Pourquoi donc, si nous leur sommes semblables, ne pouvons-nous jouir comme eux de la même tolérance et de la même impunité pour enseigner les hommes[1] ? Pourquoi ne les contraint-on pas à des pratiques dont la réjection nous coûte la vie? Quel philosophe est contraint par la force de sacrifier, de jurer par les dieux ou d'allumer follement des flambeaux en plein midi? N'est-il pas patent à tous les yeux que les représentants de la sagesse humaine peuvent, dans leurs livres, au bruit de vos applaudissements, ruiner publiquement la foi en vos dieux et faire le procès à vos superstitions? Plusieurs d'entre eux aboient contre vos princes et reçoivent vos encouragements. On leur décerne de gros salaires et des statues au lieu de les condamner aux bêtes féroces[2]. Tout s'explique; ils s'appellent philosophes au lieu de porter le nom de chrétiens devant lequel fuient les démons. » Tertullien montrait ainsi que, pour les philosophes de la décadence, la sécurité venait de l'impuissance; si le paganisme avait senti dans les belles tirades de ses philosophes sur la justice et la chasteté la pointe du

[1] « Cur ergo quibus comparamur de disciplina, proinde illis non adæquamur ad licentiam impunitatemque disciplinæ? » (*Apol.*, XLVI.)

[2] « Et facilius statuis et salariis remunerantur, quam ad bestias pronuntiantur. » (*Id.*)

glaive, la sainte énergie d'une protestation sincère, il se fût retourné contre eux avec autant de fureur que contre les chrétiens, mais il savait qu'au fond l'école et le temple s'entendaient pour adorer la créature ou la nature au lieu du créateur. L'idolâtre ne pâlissait pas d'effroi devant le faux sage qui s'inclinait devant ses autels tout en s'en moquant en secret; au contraire la seule apparition d'un chrétien condamnait et flagellait toutes les infamies qui l'entouraient. Aussi les mêmes mains qui élevaient une statue au premier, dressaient une croix pour le second, mais cette croix était le signe de la puissance du chrétien, tandis que la statue était le honteux monument de la faiblesse de la philosophie déchue. Je sais bien que Tertullien, selon sa coutume, passe les bornes de l'équité en enveloppant Socrate dans la même accusation. Il ne fallait pas oublier que, s'il a sacrifié dans sa prison un coq à Esculape, il est mort pour le grand Dieu inconnu qu'il avait entrevu. Mais il n'était que juste en châtiant par ce mot sanglant la prudence des libres penseurs de son siècle. Plus la vérité allume de haines, plus son témoin fidèle les concentre sur sa personne, tandis que celui qui l'atténue et la déguise peut compter sur les sourires de ses persécuteurs[1].

Les philosophes semblent aimer la vérité, mais ils ne cherchent qu'à la corrompre afin de conquérir la gloire humaine. Bien loin de les imiter, les chrétiens la

[1] « In quantum odium flagrat veritas, in tantum qui eam ex fide præstat offendit. » (*Apol.*, XLVI.)

poursuivent par une sorte de nécessité intérieure et la conservent fidèlement comme des hommes qui souhaitent uniquement d'être sauvés.

Tertullien, pour faire ressortir le contraste entre l'Evangile et la sagesse antique, fait un tableau très chargé de l'immoralité de quelques-uns des plus illustres maîtres de la philosophie grecque, et il a le tort d'accepter avec empressement toutes les calomnies de leurs adversaires, en oubliant qu'il a protesté lui-même contre ces condamnations sommaires dont on faisait une si cruelle application aux chrétiens. Il admet sans hésiter que Socrate a été justement mis à mort comme corrupteur de la jeunesse, il rappelle complaisamment les fautes d'un Diogène, l'amant de Phryné, et de Speusippe, le disciple de Platon. Ce même Diogène, il nous le montre foulant aux pieds l'orgueil de Platon par un orgueil plus grand encore. Pythagore est accusé d'une ambition coupable. Anaxagore, sur la foi de je ne sais quelle calomnie, est flétri comme un dépositaire infidèle. A l'en croire, Aristote a été le vil flatteur d'Alexandre, Platon s'est vendu à Denys le tyran pour être admis aux délices de sa table, Aristippe n'est qu'un débauché hypocrite. Le portrait idéal du chrétien brille d'une beauté d'autant plus grande sur ce fond noirci à plaisir. Chaste époux d'une seule femme, son cœur est inaccessible à la volupté ; il est humble, même avec le pauvre, la modération de ses désirs est telle qu'il ne briguera même pas l'édilité. Il n'a que de la bonté pour ses ennemis et que des pardons pour ses

bourreaux [1]. Si l'on objecte que tous les chrétiens ne pratiquent pas ces vertus, Tertullien répond en invoquant la sévère discipline de l'Eglise qui ne permet pas que le nom du Christ soit profané et qui élimine de son sein tous les membres indignes ; elle n'a pas l'indulgence de la philosophie païenne qui couvrait de son manteau l'homme le plus perverti. Ce parallèle se termine par cette vive conclusion : « Quelle ressemblance y a-t-il entre le philosophe et le chrétien, entre le disciple de la Grèce et celui du ciel, entre le poursuivant de la gloire et le poursuivant du salut, entre l'artisan de parole et l'homme d'action, entre celui qui construit et celui qui détruit, entre l'introducteur de l'erreur et le restaurateur de la vérité, entre son larron et son gardien [2]? » Le philosophe est accusé de larcin, parce que, selon l'idée de Tertullien, il n'a fait que piller et gaspiller les trésors du plus ancien des livres, qui est la Bible. Que fait-il alors de ce livre plus ancien encore, écrit du doigt de Dieu même, qui a précédé la loi et les prophètes, dont les caractères sacrés sont identiques sous les glaces du pôle et sous l'ardent soleil d'Orient, ce livre qu'il avait si bien appelé l'âme naturellement chrétienne?

De la conduite des philosophes Tertullien passe à l'examen de leurs systèmes. La philosophie païenne lui semble personnifiée dans ce Thalès qui, en promenant

[1] *Apol.,* XLVI.

[2] « Quid adeo simile philosophus et christianus, Græciæ discipulus et cœli... Interpolator erroris et integrator veritatis, furator ejus et custos. » (*Id.*)

ses yeux dans le ciel immense, tomba dans un puits. « Tu ne vois pas, lui dit-on avec raison, ce qui se passe à tes pieds, et tu veux savoir ce qui se passe là-haut. Ainsi s'agitent dans le vide ces hommes qui étudient tout dans la nature, excepté son auteur [1] » Et d'ailleurs, quelque profondes que soient leurs recherches, ils n'échappent pas à une poignante incertitude, il n'en est pas un qui ne demande comme ce même Thalès des délais infinis avant de répondre aux questions les plus simples. Tandis que Platon, le roi de la philosophie antique, déclare qu'il n'est pas facile d'apprendre à connaître le créateur de l'univers et qu'il est difficile pour tous de le définir quand on l'a connu, le dernier des artisans chrétiens connaît son Dieu, le fait connaître aux hommes, et possède une solution satisfaisante des plus grands problèmes concernant la divinité [2].

Que de contradictions d'ailleurs entre tous les savants docteurs du monde ! Auquel croire? Faut-il penser avec les platoniciens que Dieu n'a point de corps, ou bien avec les stoïciens qu'il est corporel ? Est-il un composé d'atomes ou un composé de nombres ? Qui a raison, d'Epicure ou de Pythagore? Devons-nous, avec le premier, le vouer à l'immobilité par-delà les cieux, ou bien supposer, comme les stoïciens, qu'il meut le monde comme le potier meut sa roue, ou en faire, à l'exemple de Platon, le pilote de l'univers? Ce monde est-il éternel, ou bien a-t-il commencé et doit-il finir?

[1] *Ad nationes,* IV.

[2] « Deum quilibet opifex christianus et invenit et ostendit et exinde totum quod in Deo quæritur re quoque assignat. » (*Apol.,* XLVI.)

Qu'est-ce que l'âme? se dissout-elle avec le corps ou bien est-elle immortelle? Autant de questions, autant de réponses [1]. Qu'on aille donc chercher l'artisan chrétien, son ignorance confondra cette sagesse querelleuse et incertaine. Il serait injuste d'invoquer contre le christianisme les nombreuses hérésies qui se sont produites, car elles sont en dehors de l'Eglise; celle-ci les rejette à bon droit comme une déviation de sa doctrine. Ces prétendues sectes chrétiennes ne sont que des sectes philosophiques qui se sont frayé mille sentiers inextricables à côté de la route droite et large de la foi [2].

Ainsi, soit que l'on considère son action sur la vie, soit que l'on passe en revue ses divers systèmes, flottant dans une même incertitude, la philosophie se présente à nous comme très inférieure à la religion du Crucifié. Tertullien va plus loin, il affirme qu'elle est moins rationnelle que l'Evangile et que sous prétexte d'affranchir notre intelligence, elle lui impose des sacrifices plus grands que la religion des humbles. En effet, la philosophie a aussi des mystères bien autrement incompréhensibles que ceux de la foi; elle s'est bornée à défigurer d'augustes vérités. Il est étrange que l'on soit si empressé à accepter, dénaturées et obscurcies, les mêmes idées que l'on repousse sous leur forme la plus pure, alors qu'elles apparaissent toutes lumineuses dans le christianisme. Quand l'Evangile parle d'un jugement de Dieu, on se moque de son en-

[1] *Apol.*, XLVI. [2] *Id.*, XLVII.

seignement; mais si les poëtes et les philosophes érigent dans les enfers un tribunal où le genre humain doit comparaître, on les écoute avec respect. Le feu éternel dont l'Eglise menace les pécheurs endurcis provoque de longs éclats de rire; mais si la fable fait couler un fleuve de feu dans le séjour des morts, elle ne rencontre que l'approbation. Le paradis chrétien excite le mépris et les champs Elysées se sont emparé de tous les esprits[1]. La métempsycose avec ses folies ne provoque pas même un sourire, du moment qu'elle s'abrite sous le grand nom de Pythagore. Les pythagoriciens peuvent à leur aise vous interdire de manger de la chair des animaux, parce que vous pourriez faire tomber sous votre dent la chair d'un de vos ancêtres. « Qu'un chrétien vous dise que Caïus renaîtra Caïus, la populace fera pleuvoir sur lui les coups et même les pierres[2]. » Et cependant la raison doit éprouver bien moins de difficulté à admettre la résurrection du corps que la métempsycose. La conscience comprend que le jugement définitif de la créature humaine est impossible si son identité ne se conserve pas et si les châtiments ou les récompenses ne sont pas décernés à celui-là même qui les a mérités, mais à un être entièrement nouveau. L'âme a mérité ou démérité avec la chair à laquelle elle était unie, et cette chair doit par conséquent partager son sort. Tertullien applique aux

[1] *Apol.*, XLVII.

[2] « At enim christianus, si de homine hominem ipsumque de Caio Caium reducem repromittat, lapidibus magis, nec saltem cæstibus, a populo exigetur. » (*Id.*, XLVIII.)

dogme de la résurrection les principes généraux de son apologétique, et pour l'établir, il en appelle non pas à des textes dont l'autorité ne serait pas admise par ses adversaires, mais au témoignage de la nature, qui nous parle d'abord par le spectacle et les révolutions du monde, puis par la voix de la conscience. « Comment, dites-vous, un corps se reformerait-il de cette matière dissoute? Considère-toi toi-même, ô homme, et tout te sera expliqué. Qu'étais-tu avant d'exister? tu n'étais rien, car si tu eusses été quelque chose tu t'en souviendrais. Tel tu étais avant d'exister, tel tu seras après la mort, c'est-à-dire que tu seras comme rien. Pourquoi celui qui a voulu que tu fusses quand tu n'étais rien ne pourrait-il pas te rendre la vie après que tu seras rentré dans ton néant? Que t'arrivera-t-il là de nouveau? Tu n'étais pas et tu as été créé; d'un nouveau néant sortira une nouvelle existence[1]. Explique-moi comment tu as été créé et tu pourras après demander comment tu ressusciteras? Douterais-tu de la puissance du Créateur qui a fait sortir ce corps immense du monde d'un néant aussi vide, aussi nu que la mort et qui lui a communiqué le souffle qui anime tous les êtres[2]? » Tertullien montre ensuite que la vie de la nature est une résurrection continuelle, car tout se conserve par sa propre destruction et se reproduit de sa propre mort[3]. « O homme,

[1] « Quid novi tibi eveniet? Qui non eras, factus es; quum iterum non eris, fies. » (*Apol.*, XLVIII.)

[2] *Idem.*

[3] « Omnia pereundo servantur, omnia de interitu reformantur.» (*Id.*)

toi dont la nature est si grande, si tu sais la comprendre, toi que l'oracle de la Pythie proclamait le seigneur de ceux qui meurent et ressuscitent, serait-il possible que tu mourusses pour périr tout entier? Dans quelque point du monde que ton corps ait été dissous, quel que soit l'élément qui l'a détruit, englouti, consumé, anéanti, ta poussière se retrouvera. Le néant appartient à celui auquel appartient l'univers[1]. » Or, il a plu à la même sagesse qui a réuni tant de contrastes dans la nature de faire succéder à la période de la mort la période de l'immortalité. Entre ces deux périodes aura lieu le solennel jugement que la conscience humaine pressent dans ses secrètes épouvantes.

L'apologiste abandonne son rôle d'avocat du christianisme; il passe de la défense à l'attaque, il n'a plus devant lui que des coupables auxquels il apporte l'assignation du juge qui les attend. Il dresse devant leurs yeux épouvantés le tribunal du Très-Saint et du Tout-Puissant, à la barre duquel les philosophes et les proconsuls devront comparaître aussi bien que les ignorants et les pauvres. « Lorsque apparaîtra, dit-il, cette borne posée entre deux abîmes, lorsque la figure de ce monde disparaîtra; lorsque le temps, rideau d'un jour jeté sur l'éternité ne sera plus, alors tout le genre humain se relèvera pour recevoir le salaire de ce qu'il aura fait en bien et en mal, et ce sera pour l'éternité immense et sans fin. Alors il n'y aura

[1] « Ejus est nihilum ipsum cujus et totum. » (*Apol.*, XLVIII.)

plus cette succession de la mort et de la résurrection ; nous nous retrouverons tels que nous sommes pour ne plus changer; les adorateurs de Dieu seront toujours avec lui revêtus de la substance propre de l'éternité, les impies et tous ceux qui ne seront pas irréprochables seront condamnés à des flammes immortelles, qui auront reçu de la nature divine je ne sais quelle incorruptibilité. » Tertullien couronne cette description du châtiment de l'éternité par une magnifique image. Tel on voit la montagne qui recèle le feu intérieur des volcans, durer et vaincre les siècles, bien qu'elle soit en proie à un incendie intérieur qui la dévore mais ne la consume pas, telle l'âme du profane durera en brûlant dans l'abîme [1]. « Ces dogmes vous ne les flétrissez comme des préjugés que chez nous; chez les poëtes et les philosophes ce sont de sublimes connaissances. Pour eux, ce sont des sages; pour nous, nous ne sommes que des insensés; à eux l'honneur, à nous la honte et le châtiment [2]. » En tout cas, préjugés ou non, ces dogmes sont le soutien de la société, qui s'écroulerait sans cette crainte salutaire des jugements de Dieu.

Si ces grandes vérités qui ont pour elles la philosophie aussi bien que la religion ne sont pas généralement admises, cela tient à la perversité du cœur humain, à ce que Tertullien appelle si bien « cet endurcissement d'une erreur volontaire qui a émoussé la

[1] « Montes uruntur et durant. Quid nocentes et Dei hostes. » (*Apol.*, XLVIII.)

[2] « Illi prudentes, nos inepti. » (*Id.*, XLIX.)

délicatesse de la conscience [1]. » L'apologiste ne demande qu'une chose à l'adversaire du christianisme, c'est qu'il se purifie, car une fois qu'il aura renoncé à sa corruption, il aura un cœur pur pour voir Dieu, il le reconnaîtra dans la religion qu'il maudit, et de persécuteur il se fera chrétien. En apprenant à connaître cette religion qu'il maudissait, il ne la maudira plus, il ne l'accusera plus; il l'acceptera pour lui-même [2]. Comment en serait-il autrement puisque l'âme humaine est naturellement chrétienne? Qu'on la délivre du péché qui la corrompt, qu'on efface les interpolations introduites dans ce texte divin et son témoignage s'élèvera en faveur du christianisme. Il suffit d'ailleurs de voir mourir les chrétiens sur les bûchers et dans les cirques pour reconnaître qu'ils ont Dieu et la vérité pour eux. On sait quel développement sublime Tertullien a donné à cette pensée. Sa défense du christianisme se termine par cet hymne triomphal du martyre que nous avons reproduit déjà et qui mieux que tous les raisonnements montrait de quel côté était la puissance et l'avenir dans ces temps de lassitude et de scepticisme.

Après cet exposé de l'apologie de l'illustre docteur africain, nous pouvons en apprécier la valeur et les défauts. Elle nous présente un enchaînement de pensées très remarquable; ses principaux arguments s soutiennent et se fortifient mutuellement; on ne peu

[1] « Teneritas conscientiæ obduratur in callositatem voluntarii erroris. (*Ad nationes*, II, 1.)

[2] « Emendate vosmet ipsos prius, ut christianos puniatis; nisi qu emendaveritis, non punietis, imo eritis christiani. Discite quod in no accusetis, et non accusabitis. » (*Id.*, I, 19.)

leur reprocher de se détruire ou de se contredire comme cela arrive toutes les fois que l'apologiste est plus préoccupé d'accumuler les preuves que de les peser, et fait en quelque sorte flèche de tout bois. Tertullien a commencé par produire l'immortelle lettre de crédit du christianisme, qui n'est autre que la conscience; il a dégagé son témoignage de tout ce qui l'altère ou l'obscurcit. Ce n'est qu'après avoir fait parler ce témoin universellement reconnu qu'il a invoqué l'Ecriture; son grand mérite a été de combiner admirablement la preuve scripturaire avec la preuve morale; il n'a demandé à la première que ce qu'elle peut légitimement donner dans la controverse avec l'homme non encore croyant, c'est-à-dire l'impression immédiate et souveraine du divin résultant de la beauté et de la majesté du livre sacré; il s'est bien gardé d'invoquer les livres sacrés comme une autorité purement extérieure qui coupe court à la discussion, avant que la conviction ait pu être formée. Ce qu'il a surtout cherché dans la Parole écrite, c'est la Parole vivante, c'est la personne même du Christ, et il s'est attaché à mettre en lumière sa figure idéale, en négligeant trop, il est vrai, le trait miséricordieux, la douce auréole de la charité qui en est l'attrait le plus irrésistible. Les effets moraux du christianisme et sa puissance pour réformer la vie lui ont fourni un quatrième argument sur lequel il a insisté à bon droit. Le courage des apôtres et celui des confesseurs appose selon lui un sceau sanglant mais ineffaçable à la doctrine qu'ils ont prêchée.

La partie la plus faible de son apologie est celle qui met en jeu la preuve externe, car au lieu de s'appuyer sur les vrais et glorieux miracles de l'Evangile et sur le témoignage imposant de l'histoire, il a recours à des prodiges apocryphes et aux aveux des pauvres maniaques qui se prenaient pour des possédés. Nous le retrouvons tout entier avec sa véhémente dialectique et sa parole de feu quand il jette aux pieds du Christ les religions et les systèmes philosophiques du passé, mais nous le retrouvons aussi avec son intolérance, ses sarcasmes, son dédain de la haute culture, qui le prive des précieux arguments empruntés à l'histoire de la civilisation, et enfin avec cette passion qui est tout ensemble sa force et sa faiblesse.

B. — Commodien et Cyprien.

Nous rangeons dans l'école de Tertullien Commodien, poëte chrétien qui vivait vers le milieu du troisième siècle, et qui a écrit un *Poëme apologétique* dans un rhythme bizarre, ne conservant plus de l'ancien hexamètre que le nombre des syllabes[1]. Quelle que soit

[1] Commodien vivait vers le milieu du troisième siècle; c'est ce qui ressort avec évidence de son *Carmen apologeticum*. Il déclare nettement que le christianisme a plus de deux siècles :

.....In annis ducentis
Fuistis infantes. (Vers 541.)

Il fait clairement allusion au schisme des novatiens : « Populum quem in schisma misistis. » Son horizon historique est tout à fait celui du règne de l'empereur Dèce. Il annonce comme l'un des signes de la venue prochaine de l'Antechrist le déchaînement d'une septième persécution. Or la terrible persécution qui éclata sous Dèce répond parfaite-

son origine, qu'il soit né à Gaza ou en Afrique, il a certainement formé son rude esprit dans la patrie de Tertullien, dont il imite la concision énergique et incorrecte, sans lui ravir sa flamme et sa couleur. Le *Poëme apologétique* semble avoir été un remaniement d'un premier ouvrage, les *Instructions contre les nations*, dont il ne reste qu'un texte informe et mutilé. La partie la plus intéressante du *Poëme apologétique*, est celle qui est consacrée au développement des prophéties de l'Apocalypse. Nous n'avons pas à nous en occuper ici. Remarquons seulement le rôle prédominant que joue la terreur dans les notions chrétiennes de Commodien; c'était une mauvaise préparation pour défendre victorieusement la religion nouvelle.

L'auteur débute, dans son poëme, par rappeler ses expériences personnelles. Elevé dans le paganisme, il en est sorti pour embrasser la foi chrétienne, et il

ment à ce chiffre. Nous sommes ainsi reportés à l'an 250. Les Goths sont sur le point de passer le fleuve, au moment où Commodien écrit :

« Ecce januam pulsat et jam cognoscitur ense
Qui cito tragiciet, Gothis irrumpentibus, amnem. » (Vers 8302.)

Or les Goths ont franchi le Danube pour la première fois en 250.

On a supposé sans preuves suffisantes que Commodien était de Gaza. Le petit poëme connu sous le nom d'*Instructiones adversus gentium deos*, n'a été conservé que dans un manuscrit très fautif conservé à l'abbaye de Saint-Aubin, à Angers. D. Pitra a retrouvé le *Carmen apologeticum*, qui est un remaniement des *Instructiones*, dans un vieux manuscrit provenant du monastère de Bobbio. Le poëme de Commodien était à la suite de divers traités d'Augustin et de Jérôme. Il a été publié dans le premier volume du *Spicilegium solemnense*. (Voir les prolégomènes du *Spicileg. solemn.*, p. 21. Voir aussi un très intéressant article de M. E. Schérer sur l'*Apocalypse* de Commodien, dans la cinquième livraison du volume VIII de la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*. Strasbourg, 1854.)

presse ses contemporains d'imiter son exemple. S'adressant tour à tour aux juifs et aux païens, il peint avec énergie leur abaissement moral; les juifs se confondent de plus en plus avec les païens par leurs débordements. On reconnaît bien en eux les signes de la réjection annoncée dès longtemps par leurs prophètes[1]. D'un autre côté, rien n'est plus vain que la vie du siècle, sous tous ses aspects, soit qu'elle soit tumultueuse et affairée dans le forum, soit qu'elle se polisse dans les écoles littéraires, soit qu'elle se souille de tous les vices dans les lieux publics[2]. Commodien retrace à grands traits l'histoire du monde d'après les Ecritures, pour expliquer ce développement effrayant du mal, et il emprunte aux livres sacrés leurs plus terribles menaces, afin d'épouvanter ses contemporains et de les amener à la religion de l'Evangile, dont le vivant caractère se perd pour lui dans une notion toute dogmatique[3], qui se résume dans la croyance à l'unité de Dieu, à la divinité du Christ et à la résurrection de l'homme. Son poëme se termine par la description des scènes effrayantes du dernier jugement qu'il croit très prochain, et que son imagination exaltée revêt des teintes les plus sombres. On voit que le *Poëme apologétique* de Commodien est l'un des produits les plus médiocres de l'antiquité chrétienne.

Le dernier représentant de la seconde école des apologistes est Cyprien. Homme de gouvernement avant tout, il s'est donné sans réserve, comme on le sait, à

[1] *Carmen apologetic.*, strophes 10-15.
[2] *Id.*, 27, 28. [3] *Id.*, 5, 7, 29.

l'administration de son Eglise dans des temps difficiles. Aussi chez lui l'évêque l'emporte-t-il de beaucoup sur l'écrivain; dès qu'il aborde la théologie, il n'est plus qu'un Tertullien affaibli. Nous ne trouvons chez lui ni cette analyse pénétrante de la nature humaine, ni cette dialectique incisive, ni ce mélange de raison et de passion que nous avons admiré dans les écrits de son devancier. Bien qu'il se soit contenté d'une psychologie superficielle, il n'en a pas moins explicitement reconnu l'harmonie essentielle entre l'âme et Jésus-Christ. « Pourquoi, ô homme! dit-il, t'abaisses-tu et te proternes-tu devant des faux dieux? Pourquoi courbes-tu ton corps comme un esclave devant des simulacres stupides et des statues d'argile? Dieu t'a donné à toi seul une stature droite, tandis que les animaux marchent la tête courbée vers la terre; ton port est majestueux, et ton visage est tourné vers Dieu et vers le ciel. Porte et fixe là-haut ton regard, et cherches-y ton Dieu. Garde ta grandeur native. Demeure tel que Dieu t'a fait, et pour le connaître, connais-toi toi-même. Crois au Christ, que le Père a envoyé pour nous rendre la vie et nous relever[1]. »

Cyprien a porté dans l'apologie les habitudes du barreau; il s'appuie volontiers sur les textes, rarement il se livre à une discussion vraiment philosophique. Il cite et il raconte plutôt qu'il n'argumente. Le traité *Sur la vanité des idoles* fut son coup d'essai; l'auteur

[1] « Sublimitatem serva, qua natus es. Persevera talis, qualis a Deo factus es. Ut cognoscere Deum possis, te ante cognosce. » (*Ad Demetr.*, XVI.)

s'est contenté de donner un abrégé net et précis de l'*Octave* de Minutius Félix, sans y ajouter aucun trait original. Nous voyons, par l'intitulé même de son écrit *Des Témoignages* qui est adressé aux Juifs, que Cyprien partageait l'opinion de Tertullien sur la convenance de s'appuyer sur la preuve scripturaire auprès des hommes déjà convaincus de l'autorité des Ecritures. En invoquant des textes sur chaque point controversé, il se faisait, à bon droit, Juif pour les Juifs. Ce traité *Des Témoignages* se divise en trois livres; dans le premier, l'auteur montre, par des citations multipliées, que la réjection des Juifs a été prédite par leurs propres livres sacrés; le second établit également par des preuves scripturaires le mystère du Christ, de sa personne et de son œuvre; les oracles des prophètes suffisent, d'après Cyprien, pour nous faire reconnaître en lui le Messie véritable[1]. Enfin le troisième livre donne un aperçu de la morale chrétienne, mais l'auteur se contente d'en détacher quelques perles précieuses, sans remonter au principe premier. Les citations sont, en général, bien choisies, mais l'exégèse est très arbitraire selon l'invariable coutume de l'ancienne Eglise.

Aux païens, l'évêque de Carthage oppose, non plus des textes, mais un fait considérable qui était bien fait pour frapper les spectateurs les plus indifférents : c'était le contraste entre la vie chrétienne et la corruption

[1] « Unum, quo ostendere enisi sumus, Judæos secundum quæ fuerant ante prædicta a Deo recessisse... Item libellus alius continet Christi sacramentum. » (*Testim. adv. Judæos*, Procemium.)

abominable dans laquelle le paganisme avait plongé l'humanité. L'apologiste cite sa propre histoire à l'appui de sa thèse. Sa conversion a creusé un profond abîme entre la première période de son existence et la seconde. Le contraste est encore plus saisissant quand on considère l'ensemble de l'humanité depuis l'avénement du christianisme. Supposons que nous sommes placés à une hauteur suffisante pour que chaque objet nous apparaisse à sa place et sous son vrai jour. Quel spectacle nous présentera le monde tel que le paganisme l'a fait? Partout la rapine et la guerre, partout le brigandage et la violence, sur la mer comme sur la terre; l'homicide n'est jugé un crime que quand il se restreint à un seul individu; appliqué à une nation par une nation, il s'appelle courage, et ainsi le forfait n'a eu qu'à grandir indéfiniment pour devenir innocent. « La terre est tout humide du sang des meurtres qu'elle boit sans cesse [1]. » Cyprien fait passer sous nos yeux, dans une série de tableaux successifs, toutes les hontes et tous les crimes de la société païenne. « Que vois-tu dans les villes, si ce n'est une agitation pire que la solitude [2]? » Les apprêts d'un combat de gladiateurs nous sont vivement dépeints; l'auteur trouve, après Tertullien, d'énergiques paroles pour flétrir l'assassinat transformé en art, et pratiqué aux applaudissements d'hommes et de femmes qui ne savent pas si le malheureux qu'on égorge sous leurs yeux n'est pas l'enfant qu'ils ont exposé jadis sur la voie publique

[1] « Madet orbis mutuo sanguine. » (*Ad Donat.*, VI.)
[2] « Celebritatem offendes omni solitudine tristiorem. » (*Id.*, VII.)

pour s'en débarrasser. Le théâtre qui s'ouvre non loin des arènes ne vaut pas mieux; c'est là que sous le nom sacré des dieux est tenue la pire école du vice; c'est là qu'on se prépare à l'adultère par la représentation de l'adultère, et qu'un feu impur se glisse par les yeux dans le cœur. « Si du sommet élevé où tu es placé, tu pouvais pénétrer dans l'intérieur des maisons; si tu voyais s'ouvrir les portes de leurs secrets réduits, et si tu portais la lumière dans leurs antres mystérieux, tu verrais s'accomplir des actes dont on ne peut être témoin sans se souiller; tu verrais ce qu'il est déjà coupable de voir[1]. » On comprend suffisamment à quelles turpitudes Cyprien fait allusion. De quelque côté que se porte le regard, en haut, en bas, il trouve l'infamie. L'iniquité règne dans le sanctuaire de la justice, ce qui est le signe le plus certain de la décomposition sociale. La loi ne semble avoir été écrite que pour être méprisée; les intérêts opposés et les passions furieuses viennent se heurter et mugir dans le forum comme dans un champ de bataille; l'innocence n'a plus d'asile. L'avocat est un traître, et le juge a vendu sa voix[2]. « Celui qui a pour mission de châtier le crime, le commet lui-même. Partout les forfaits se multiplient; un poison mortel a infecté des esprits corrompus, et le mal revêt mille formes diverses. Celui-ci suppose un testament, celui-là falsifie un acte public pour perdre un ennemi. Ici des enfants légitimes sont

[1] « Adspicias ab impudicis geri, quod nec possit adspicere frons pudica; videas, quod crimen sit et videre. » (*Ad Donat.*, IX.)
[2] « Judex sententiam vendit. » (*Id.*, X.)

déshérités, là vous avez des substitutions d'héritiers. L'inimitié vous poursuit, la calomnie vous atteint, et vous succombez devant un faux témoignage. Partout s'exalte l'audace vénale des voix prostituées qui accumulent les fausses accusations. La crainte de la loi n'existe plus, on se rit du questeur et du juge; l'argent crée l'impunité. La législation est complice du mal, et tout crime devient légitime en devenant public[1]. » Si tel est l'état de la magistrature, que dire des hommes élevés en dignité! que leurs faisceaux et leur arrogance ne nous fassent pas illusion; on sait de combien de bassesses leur pourpre a été payée[2]. C'est en rampant que l'on avance dans la carrière des places et des honneurs au sein d'une société corrompue. Le riche n'est pas moins abject que le sénateur ou le proconsul; on peut voir à son front la pâleur de l'avarice; il tremble toujours de perdre les biens dont il est non le possesseur, mais le possédé et le captif. Avec une audace qui confond, Cyprien ne recule pas même devant la pourpre impériale; il montre les Césars éprouvant plus d'effroi qu'ils n'en inspirent, réduits à craindre autant qu'ils sont craints. « Les peines de la puissance se mesurent à son élévation[3]; celui qui ne donne pas de sécurité à ses sujets n'en possède pas davantage pour lui-même, et ceux que l'on redoute sont les premiers à trembler devant leur pouvoir. »

[1] « Consensere jura peccatis, et cœpit licitum esse quod publicum est. » (*Ad Donat.*, X.)

[2] « Quibus hoc sordibus emit. » (*Id.*, XI.)

[3] « Exigit pœnas pariter de potentiore sublimitas. » (*Id.*, XIII.)

On dirait que la fortune est un usurier qui fait payer ses plus grandes faveurs par les plus cruels châtiments. Telle est, de la base au faite, la société qui s'est développée à la faveur du paganisme.

En opposition à cette existence troublée et souillée, Cyprien dépeint la vie pure et paisible du chrétien ; son navire, échappant aux orageuses marées du siècle, a jeté l'ancre dans un port assuré. Couronné des dons de Dieu, il méprise les vains honneurs que poursuit une mesquine ambition, et foule aux pieds jusqu'à la pourpre, objet de tant de convoitise. « Que peut-on demander et désirer du monde, quand on est placé au-dessus du monde[1] ? Il repose sur une base inébranlable l'homme qui sait que les biens éternels lui sont destinés par une main céleste ! Les liens de notre captivité mondaine sont tombés, et, purifiés de la boue de la terre, nous sommes inondés de la lumière de l'immortalité. Nous nous attachons d'autant plus à ce que nous serons un jour, qu'il nous a été donné davantage de connaître et de maudire ce que nous étions autrefois. Ni or, ni intrigues, ni appui humain ne sont nécessaires, car il ne s'agit plus pour nous de ce faîte de l'honneur et de la puissance terrestre auquel on n'arrive que par les plus laborieux efforts ; le don de Dieu est gratuit et accessible à tous. De même que le soleil brille, que le jour éclaire, que l'eau courante rafraîchit et que la pluie arrose, de même l'Esprit céleste répand ses dons. Dès que l'âme a retrouvé son créateur en contemplant

[1] « Nihil appetere jam, nihil desiderare de sæculo potest, qui sæculo major est. » (*Ad Donat.*, XIV.)

le ciel, plus haute que le soleil, plus élevée que toute dignité humaine, elle commence à être tout ce qu'elle espère [1]. » Comment ne mépriserait-on pas les palais les plus somptueux quand on sait que l'on peut devenir soi-même le temple où le Très-Haut a promis de résider? Voilà le palais qui ne tombera jamais en ruine. « La maison de notre âme conservera la fraîcheur de son éclat, sa gloire demeurera intacte et sa splendeur éternelle. Elle ne peut être ni renversée ni anéantie ; elle retrouvera seulement une beauté plus grande [2]. » Le Dieu des chrétiens, qui comble les siens de tels bienfaits, n'en est avare pour personne; sa générosité est infinie comme son amour. « L'Esprit divin, dit Cyprien, qui s'épanche à flots abondants, ne s'enferme dans aucune rive ; il ne se laisse arrêter par aucune barrière; il demeure intarissable et se répand comme un fleuve qui déborde. Que seulement notre cœur soit altéré et s'ouvre à ces eaux divines [3]. Il n'est point d'autre limite aux effusions de la grâce que la capacité de notre foi. »

Cyprien se contente, on le voit, d'opposer à l'instabilité des biens de la terre la stabilité des biens célestes; il ne s'adresse pas suffisamment à la conscience et au cœur, aussi les grands faits de l'histoire évangélique sont-ils relégués sur le second plan dans son *Apologie;* la sainte figure du Sauveur du monde ne

[1] « Sole altior et hæc omni terrena potestate sublimior id esse incipit, quod esse se credit. » (*Ad Donat.*, XIV.)
[2] *Id.*, XV.
[3] « Nostrum tantum sitiat pectus et pateat. » (*Id.*, V.)

s'en détache pas toute vivante; le christianisme apparaît plutôt comme une divine philosophie procurant la paix et le mépris des biens inférieurs, que comme une œuvre de rédemption.

Nous avons analysé, dans l'histoire des persécutions, la plus grande partie du traité *A Démétrianus*, qui était destiné à détourner des chrétiens le reproche si dangereux d'attirer sur l'empire les fléaux dont il était accablé. Nous ne reviendrons pas à cette brillante plaidoirie qui dut produire une si grande sensation à Carthage; ce n'est qu'à la fin de ce traité que Cyprien aborde l'apologie proprement dite, et qu'il adresse le plus sérieux appel à la conscience de ses contemporains. Il fait rougir les persécuteurs de leurs honteuses violences; en s'acharnant sur le corps de leurs opposants, ils avouent leur incapacité de vaincre dans la haute région de la pensée. « Pourquoi, dit-il, vous attaquez-vous à la faiblesse d'une chair terrestre? Déployez plutôt la vigueur de l'âme; essayez de briser la force de l'esprit par la discussion. Soyez les plus forts, si vous le pouvez, par la raison[1]. » La péroraison du traité *A Démétrianus* évoque devant les yeux des païens l'image terrible des jugements de Dieu qui s'approchent. Si dans l'économie présente les chrétiens sont enveloppés dans les châtiments que le monde attire sur lui par son impiété, le moment viendra où chacun recevra selon ses œuvres. Cyprien fait rouler en quelque sorte les foudres du Sinaï sur une généra-

[1] « Quid cum terrenæ carnis imbecillitate contendis? Cum animi vigore congredere. Vince, vince ratione. » (*Ad Demetr.*, IV.)

tion incrédule et enfoncée dans la matière; il cite les oracles les plus redoutables du saint livre. L'ange de la colère divine prendra bientôt son vol comme au jour où son glaive a frappé toutes les familles d'Egypte, et ceux-là seuls qui auront sur leur maison et sur eux-mêmes le sang du Christ échapperont à la destruction. « Songez, dit Cyprien avec une éloquence émue, songez à votre salut véritable et éternel, tandis qu'il en est temps; voici, la fin de ce monde est proche, puisse la crainte ramener vos esprits à Dieu. Ne vous laissez pas séduire par cette vaine et impuissante domination que vous exercez dans le temps présent sur les plus justes et les plus doux des hommes. N'avez-vous pas vu dans vos champs l'ivraie et les plantes folles balancer leur tête au-dessus des épis fertiles? N'attribuez pas les maux qui vous atteignent au mépris que vos dieux nous inspirent; reconnaissez-y une marque certaine de la colère de Dieu. Vous n'avez pas compris ses bienfaits, il vous parle maintenant par ses châtiments. Bien que l'heure soit tardive, cherchez-le comme il vous y a invités auparavant par son prophète: « Cherchez Dieu, vous a-t-il dit, et vous vivrez. » Apprenez donc à le connaître, bien qu'il soit tard[1]. Ecoutez le Christ qui vient à vous avec ces paroles : « C'est ici la vie éternelle, qu'ils te connaissent, toi « qui es le seul vrai Dieu et Jésus-Christ que tu as en- « voyé. » Croyez à celui qui ne trompe jamais. Croyez à celui qui donne la vie éternelle aux croyants. Croyez

[1] « Deum vel sero cognoscite. » (*Ad Demetr.*, XXIII.)

à celui qui plongera les incrédules dans les éternelles flammes de la géhenne. » Toute peinture du jugement dernier est pâle après la terrible description de Tertullien, dans son traité *Des spectacles*. Reconnaissons cependant que Cyprien a rendu admirablement, par une éloquente paraphrase de l'Ecriture, l'étonnement mêlé d'épouvante qui glacera les ennemis du Christ, lorsqu'ils devront reconnaître leur mortelle erreur et qu'ils assisteront au triomphe des chrétiens, accablés si longtemps de leur mépris et de leur violence. Confondus de ce triomphe, en proie à une indicible terreur, il se diront les uns aux autres dans l'angoisse de leur esprit : « Voici donc ceux dont nous nous sommes moqués et que nous avons abreuvés d'outrages! Insensés que nous étions, de les prendre pour des fous et de croire que leur fin serait sans honneur! Les voilà maintenant avec le Fils de Dieu et les saints! C'est donc nous qui nous sommes trompés; la lumière de la justice n'a pas brillé sur nous; le soleil ne s'est pas levé pour nos yeux. Nous nous sommes fatigués dans la voie de l'iniquité et de la perdition; nous avons marché au travers des solitudes désolées et nous avons ignoré la voie du Seigneur. A quoi nous ont servi notre orgueil et notre contentement superbe de nos richesses? Tous ces biens ont passé comme une ombre! Vain gémissement! Plainte inutile! Ceux qui n'ont pas voulu croire à l'éternité dans la vie présente y croiront trop tard, lorsque le temps aura été aboli[1]. » L'appel à la

[1] *Ad Demetr.*, XXIV.

conversion devient de plus en plus pressant : c'est l'ardente supplication de la charité qui ne peut consentir à la mort du pécheur, et cet appel est d'autant plus touchant qu'il est adressé par les victimes aux bourreaux. « Il nous est défendu de vous haïr, nous ne pouvons plaire à Dieu qu'en renonçant à toute vengeance. Voilà pourquoi nous vous exhortons à lui obéir en sortant des profondes ténèbres de la superstition pour saluer la pure lumière de la vraie religion; écoutez-nous tandis que vous le pouvez encore, et avant que l'économie présente ait achevé son cours. Nous ne vous envions pas vos biens terrestres, et nous ne voulons pas garder pour nous seuls les biens célestes. Nous vous rendons l'amour pour la haine et nous nous vengeons des tourments et des supplices que vous nous infligez, en vous montrant le chemin du salut. Croyez et vivez, ô vous qui nous avez persécutés dans le temps et vous goûterez avec nous les joies éternelles [1]. » A ceux qui penseraient qu'il est trop tard pour se convertir, Cyprien ouvre le trésor des mérites infinis du Christ qui nous a conquis la grâce dans cette lutte sanglante et victorieuse dont la croix est le trophée [2]. « Suivons-le tous, enrôlons-nous sous son drapeau, portons son signe, et alors parfaitement sauvés par son sang, nous goûterons avec lui une immortelle allégresse [3]. » Tels étaient les biens que les chrétiens

[1] « Odiis vestris benevolentiam reddimus, et pro tormentis ac suppliciis, quæ nobis inferuntur, salutis itinera monstramus. » (*Ad Demetr.*, XXV.)

[2] « Subigendo mortem trophæo crucis. » (*Id.*, XXVI.)

[3] *Idem.*, XXVI.

brûlaient de communiquer à leurs persécuteurs. En se vengeant de la sorte ils montraient mieux que par les raisonnements les plus serrés la divinité du christianisme et sa supériorité sur tout ce qui l'avait précédé. Ils se ménageaient ainsi un triomphe assuré, car il n'était pas possible que la conscience humaine ne se rangeât pas en définitive du côté de la religion qui répondait le mieux à son idéal, tout en l'épurant, à moins toutefois que les deux grandes écoles d'apologistes qui avaient eu confiance en elle ne se fussent trompées et que la troisième école dont nous avons encore à nous occuper ne fût fondée à nier tout élément divin dans l'homme.

CHAPITRE III.

TROISIÈME ÉCOLE DES APOLOGISTES DE L'ÉGLISE PRIMITIVE.

—

§ I. — *L'Apologie d'Arnobe.*

On ne saurait accuser la troisième école des apologistes de l'Eglise primitive d'avoir suivi servilement un chemin déjà battu; car elle a frayé une voie entièrement nouvelle et opéré une révolution véritable. Entre sa méthode et celle d'Origène et de Tertullien, il y a opposition absolue. C'est ce qui ressortira de l'exposition des principes sur lesquels elle repose; ils sont développés avec ampleur dans le traité d'Arnobe contre les païens.

Comme dans tout ouvrage apologétique, nous y trouvons deux parties distinctes, l'une consacrée à la controverse positive et l'autre à la démonstration de la vérité. La polémique d'Arnobe ne se distingue que par sa violence; son principal mérite est de produire à la lumière les hontes cachées du paganisme avec une richesse d'information incomparable; ce mérite devient un défaut par son exagération même, car les tableaux que trace Arnobe d'un pinceau sans déli-

catesse et sans chasteté offensent fréquemment la pudeur. Son style n'a ni la largeur éloquente de Cyprien, ni la concision énergique et colorée de Tertullien. Arnobe s'attaque surtout à la forme la plus grossière du paganisme; aussi sa controverse est-elle vulgaire; c'est une réplique de carrefour, il rend l'outrage pour l'outrage, et il ne relève pas par une indignation éloquente ou une mordante ironie des arguments trop bien appropriés à son public. Il est plus modéré dans sa défense du christianisme; il a réservé toute sa violence pour attaquer ses adversaires. A ceux qui prétendent que la religion nouvelle a déchaîné mille maux sur le monde, il fait remarquer avec raison que rien n'a été changé sur la terre depuis son apparition; les fléaux sévissent depuis qu'il y a des chrétiens comme ils sévissaient auparavant[1]. Ce serait d'ailleurs outrager les anciennes divinités que de leur imputer une colère si cruelle contre un culte rival[2]. Les païens n'ont aucun motif de reprocher aux chrétiens de servir un maître crucifié, à moins qu'ils n'admettent que le platonisme a été déshonoré par la mort de Socrate. Une mort héroïque honore la cause qui l'a provoquée. Le paganisme lui-même compte plus d'un dieu immolé, témoins Esculape et Hercule[3]. La haine des païens contre Jésus-Christ se comprend d'autant moins qu'ils sont plus tolérants pour tous les faux dieux et pour tous les philosophes; lui seul en effet a comblé l'humanité de bienfaits inestimables[4]. C'est en vain qu'ils repro-

[1] Arnobe, *Adv. gentes*, I, 1, 6. [2] *Id.*, I, 17, 24. [3] *Id.*, I, 40, 41.
[4] *Id.*, I, 63.

chent au christianisme sa nouveauté; leur religion remonte à une date récente, comme ils l'avouent eux-mêmes dans les livres où ils ont consigné la naissance de leurs dieux[1].

De la défense Arnobe passe à l'attaque directe contre le paganisme. Les cinq derniers livres de son traité sont consacrés à cette virulente controverse. Dans son troisième livre, il montre tout ce que le polythéisme a de flottant, d'indéterminé et d'incertain. On ne sait où il commence ni où il finit; une telle notion de la divinité permet de compter les dieux par centaines de mille[2]. La mythologie gréco-romaine leur donne un sexe, une forme matérielle et toutes les passions qui agitent les malheureux mortels[3]. Arnobe sème à profusion les traits moqueurs sur ce thème inépuisable, puis il fait ressortir la diversité des opinions qui ont cours parmi les païens sur l'origine de leurs divinités favorites; il en conclut qu'ils sont plongés dans une incurable incertitude. Il y a plus; le même Dieu apparaît sous plusieurs formes : c'est ainsi qu'on compte trois Jupiter, cinq Mercures et des variétés nombreuses de Minerves et de Bacchus. Quelle que soit cette diversité et cette variété, tous ces dieux se rencontrent dans une même infamie, il n'est pas d'homme perverti qu'ils n'aient surpassé, et pour arriver au dernier terme de l'abjection il suffit d'assister

[1] *Adv. gentes*, II, 66, 70.

[2] «In rerum natura potest forsitan fieri, ut deorum millia centum sint, potest deorum summa esse nulla, nec numerabili circumscriptione finita.» (*Id.*, III, 5.)

aux impures représentations des mythes qui sont à la base de leur culte. Tel est le sujet du quatrième livre, l'auteur n'a pas manqué d'y porter sa verve grossière. Le livre cinquième retrace les aventures des dieux, tantôt incroyables, tantôt ignobles sur lesquelles roulent les mystères. Arnobe écarte l'interprétation allégorique, qui lui semble avoir été inventée après coup pour justifier les légendes les plus scandaleuses de la mythologie antique. Dans les livres sixième et septième, l'auteur s'attaque non plus aux croyances, mais au culte de l'ancien monde, il montre quelle vile idée se font de la divinité ceux qui l'enferment dans des édifices de pierre ou qui la représentent sous la forme de statues et d'idoles monstrueuses, incapables de se guider elles-mêmes, ou bien qui lui offrent des sacrifices sanglants, comme si elle avait besoin de se rassasier de chair. Tous les détails du rituel païen sont ainsi passés en revue et ridiculisés, depuis l'encens qui fume sur l'autel jusqu'aux libations et aux couronnes de fleurs suspendues aux portes des maisons dans les jours de fête. Ce culte absurde est digne de ces faux dieux que l'homme égaré a fait à son image [1].

Toute cette partie du traité d'Arnobe est résumée dans les derniers chapitres du livre septième : « Tout d'abord, dit-il, ces dieux, à l'existence desquels vous croyez et dont vous avez déposé les statues et les symboles dans vos temples, sont nés un jour, d'après votre propre aveu, et ont été enfantés d'après la loi com-

[1] *Adv. gentes*, VII, 34.

mune de la génération[1]. Vous les divisez en mâles et femelles[2]... Vous vous imaginez qu'ils sont à la ressemblance de l'homme et vous vous les représentez sous les traits des mortels[3]. Vous donnez à chacun d'eux son métier comme à un artisan. Puis vous attribuez à l'un de souffler la discorde, à l'autre de semer la peste, à un troisième de répandre l'amour ou la haine, ou bien de déchaîner la guerre et de favoriser l'effusion du sang. Vous croyez que vos dieux s'irritent et se mettent en colère[4], et qu'ils obéissent à toutes les impulsions du cœur humain. Vous vous figurez qu'ils se plaisent au sang des troupeaux, au sacrifice et aux immolations des victimes, et qu'à ce prix ils pardonnent aux hommes. Vous pensez les honorer et accroître leur dignité en leur offrant de l'encens. A vous en croire, le retentissement de l'airain et de la trompette, les courses de chevaux et les jeux du théâtre font leurs délices. » L'apologiste termine cette polémique en demandant si les païens ne méritent pas bien plus que les chrétiens l'accusation d'impiété, pourvu toutefois que l'on admette que c'est l'idée véritable que l'on a de la divinité qui est l'essence de la religion[5].

Toutes ces critiques du polythéisme sont très justes, très fondées, mais elles avaient été formulées longtemps avant Arnobe et avec bien plus de vigueur, car à part quelques pages d'un sentiment élevé sur la spiritualité

1 « Profitemini esse natos. » (*Adv. gentes.* VII, 49.)
2 « Vos habere sexus deos censetis. » (*Id.*)
3 « Vos hominum similitudinem gerere. » (*Id.*, VII, 50.)
4 « Irasci et perturbari numina. » (*Id.*)
5 « Opinio religionem facit, et recta de diis mens. » (*Id.*, VII, 51.)

du culte chrétien, cette controverse est traînante et n'offre quelque intérêt, que lorsqu'elle met à nu sans pudeur les hontes du paganisme. Arnobe n'établit aucune différence entre les divines manifestations de l'esprit religieux dans l'antiquité; il ne s'est pas demandé si l'existence de ces religions, quelque fausses et absurdes qu'elles fussent, ne révélait pas cependant un besoin supérieur, une aspiration infinie dans l'âme humaine, si le sentiment religieux qui la trouble sans cesse, si la recherche inquiète du Dieu qu'elle a perdu ne dénotent pas sa haute origine. L'apologiste n'est pas remonté au principe de ce grand mouvement mythologique, parce qu'il aurait dû reconnaître que ce principe, faussé de mille manières dans ses applications, est néanmoins divin; cette concession eût renversé tout son système.

En effet, le premier parmi les défenseurs du christianisme, Arnobe a mis tous ses soins à ravaler la nature humaine et à écarter l'idée d'une parenté originelle entre elle et Dieu. Il admet bien que la notion d'un être suprême est universelle. « Quel est l'homme, dit-il, qui n'a pas eu cette notion dès le premier jour de son existence? Quel est l'homme chez lequel cette croyance au Maître souverain de l'univers qui le dirige par sa providence n'ait pas été comme innée et profondément gravée? Lequel ne l'a apportée du sein de sa mère en quelque sorte [1]? » Il retrouve dans les écrits des philosophes des vestiges des vérités enseignées par le christianisme. Mais il faut bien se garder de voir dans ces

[1] « Cui non sit ingenitum, non affixum... esse regem ac dominum, cunctorum quæcumque sunt moderatorem. » (*Adv. gentes*, I, 33.)

notions une communication directe du Verbe à l'âme, une émanation de cette lumière incréée qui éclaire tout homme venant au monde. L'idée de Dieu, en effet, n'est point le privilége de l'humanité, car d'après Arnobe elle se retrouve également dans la nature insensible et chez les animaux. « Si les animaux muets, dit-il, pouvaient se faire comprendre, s'ils pouvaient parler nos langues; bien plus, si les arbres, si la terre et les pierres, animés soudain d'un souffle vital pouvaient former des sons et articuler des mots, ne les entendrait-on pas, sous l'inspiration de la nature, dans la foi simple et incorruptible qu'elle inocule dans tous les êtres, dire hautement qu'il n'y a qu'un Dieu, roi de l'univers[1] ? » On ne saurait donc s'y méprendre : l'idée de Dieu dans l'homme n'est qu'une empreinte de la main du Créateur dans l'argile qu'il a pétrie, elle se retrouve aussi bien dans les êtres inférieurs que chez lui. Le livre du cœur humain a reçu les mêmes caractères que le livre de la nature. Si l'homme possède cette notion de Dieu, ce n'est pas qu'il ait en lui le sens du divin; au lieu d'y voir la conscience qui s'affirme, nous devons la considérer uniquement comme une idée venue du dehors, d'en haut, nous en convenons, mais par une voie tout extérieure, sans qu'elle entre dans la constitution morale de l'être humain; elle est commune à toutes les créatures. Ne nous laissons donc pas tromper par des expressions isolées qui sont comme le reflet pâli des pensées plus généreuses d'une époque antérieure. La

[1] « Ita non duce natura et magistra et intelligerent esse Deum et cunctorum dominum solum esse clamarent? » (*Adv. gentes,* I ,3?.)

belle invocation suivante, par laquelle Arnobe célèbre le Dieu que tout proclame dans l'univers, ne doit pas davantage nous abuser sur son idée véritable : « O grand Dieu, dit-il, créateur des choses qu'on ne voit point, invisible et incompréhensible toi-même, tu es digne de recevoir sans cesse l'hommage de tout ce qui respire et pense, si toutefois une bouche mortelle est digne de prononcer ton nom. Il convient que tout ce qui vit se prosterne devant toi et fasse monter vers toi de continuelles prières. Tu es en effet la cause première, tu as étendu l'espace qui contient toutes choses, tu es la cause des causes, tu es l'être infini, incréé, sans commencement comme sans fin, tu es l'unique, celui qui ne s'enferme dans aucune forme corporelle, que rien ne limite, celui qui est au-dessus de toute qualité et de toute quantité, qui ne se tient en repos ni ne se meut, ni ne passe par quelque état quelconque, duquel on ne peut rien dire de mortel et d'exprimable. L'homme qui a compris quelque chose de toi doit se taire[1], et s'il a pu dans sa recherche errante saisir comme une ombre de ta majesté, il n'a pas le droit d'en dire une parole. Pardonne, ô roi suprême, à ceux qui persécutent tes serviteurs, et comme cela convient à ta miséricorde aie pitié des malheureux qui repoussent ton nom et ta religion. Il n'est pas étonnant que l'on t'ignore, il serait plus étonnant encore que l'on te connût[2]. » Cette page méritait d'être citée, non-seulement parce qu'elle est

[1] « Qui ut intelligaris, tacendum est. » (*Adv. gentes*, I, 31.)

[2] « Non est mirum si ignoraris; majoris est admirationis, si sciaris. » (*Id.*)

fort belle, mais encore parce que, malgré les apparences, elle rentre entièrement dans le système d'Arnobe. Ce qui frappe en effet dans son invocation, c'est le soin qu'il prend de relever uniquement en Dieu les attributs incommunicables, de creuser profondément l'abîme entre l'homme et son Créateur, et de placer la divinité à une telle distance de nous qu'il n'y ait plus aucune communication naturelle entre elle et nous. Remarquons qu'il ne s'agit pas de la séparation entre la créature déchue et le Très-Saint; non, dans ce passage Arnobe déclare nettement que Dieu est incompréhensible par essence; ce qui suppose que nous n'avons reçu originairement aucune communication de cette pure essence. Au reste sa pensée sur ce point s'exprime avec une netteté qui ne laisse rien à désirer dans son deuxième livre. C'est là qu'en face de ce Dieu qui semble aussi distant de nous que le Dieu du néoplatonisme, perdu au-dessus de l'être et de la pensée dans le vide de sa morte unité, il nous montre l'homme rampant par nature dans la poussière de la terre comme le dernier des êtres. Son Dieu est trop loin et l'homme, tel qu'il nous le présente, est trop bas. On en jugera par l'analyse que nous allons donner de ce morceau capital de son *Apologie*. Nous le verrons, dans son aveugle désir d'enlever à l'homme toute grandeur native, tomber dans les plus graves erreurs et soulever par ses réponses des objections bien plus insurmontables que celles qu'on lui a opposées.

Certes l'orgueil est un grand obstacle au relèvement. Nous comprenons que le premier devoir de l'apologiste

soit d'appliquer à l'humanité déchue ces belles paroles du livre des Révélations : « Tu dis : Je suis riche, je me suis enrichi et je n'ai besoin de rien, et tu ne connais pas que tu es malheureux et misérable, et pauvre et aveugle et nu [1]. » Rien n'est plus légitime que de démontrer notre misère actuelle et que de jeter une implacable lumière sur nos fautes et nos faiblesses, pourvu toutefois que l'on ne cesse pas de montrer que nos haillons sont les restes souillés d'un manteau royal. En d'autres termes, l'apologiste doit prouver la déchéance, mais ne pas cesser de la considérer comme une déchéance, c'est-à-dire comme la perte d'une grandeur première et la flétrissure d'une noblesse originelle qui se reconnaît encore à des traces divines. Sa tâche est donc double; il doit tout autant insister sur notre premier état de gloire et de félicité que sur notre misérable condition actuelle; le contraste entre le passé et le présent sera d'autant plus saisissant, que l'on aura mieux convaincu l'homme de sa haute origine. Rien au contraire n'est plus opposé au but d'une apologie raisonnable que de dégrader la nature humaine en soi, et de lui contester toute grandeur native. C'est éteindre en elle le repentir et l'aspiration; c'est l'enfoncer dans la boue où elle est tombée; c'est lui faire prendre pour l'air natal l'impure atmosphère qui l'étouffe. En faisant rejaillir sur l'homme primitif la honte de l'homme déchu, toute l'économie de la religion chrétienne est bouleversée, et sa défense devient impossible. Arnobe

[1] Apoc. III, 19.

est tombé sans cesse dans cette confusion déplorable. Nous n'aurions aucune critique à lui adresser s'il s'était borné à protester contre l'optimisme frivole qui s'imagine que tout est pour le mieux dans ce monde, comme il l'a fait dans ces éloquentes paroles : « Si nous prétendions, à l'exemple de quelques philosophes, que le mal n'existe pas, toutes les nations et toutes les fractions de l'humanité réclameraient en montrant leurs blessures et les maux innombrables qui brûlent et déchirent sans cesse le genre humain[1]. » Mais Arnobe ne se contente pas de dissiper des illusions insensées, il se raille sans pitié de ceux qui prétendent que l'âme est immortelle par nature, qu'elle est de race royale et divine, et rapprochée du Très-Haut par sa dignité originelle. Il n'est satisfait que quand il a essayé de démontrer que l'homme a été placé par Dieu au plus bas degré de l'échelle des êtres[2]. Il va même jusqu'à nier l'essence spirituelle de l'âme. Il est étrange de voir l'apologiste chrétien se placer sur le terrain du plus grossier matérialisme pour arriver à ces dégradantes conclusions. Il demanderait volontiers où s'est réfugiée la partie spirituelle de notre être, en se fondant sur ce que le scalpel qui dissèque le corps humain n'y a rien trouvé que des molécules. Nous retrouvons dans son livre le parallèle si souvent tracé par l'école matérialiste entre notre organisme et celui des animaux[3]. En quoi diffé-

[1] « Reclamabunt cunctæ gentes, universæque nationes, cruciatus nobis ostentantes suos. » (*Adv. gentes*, II, 54.)

[2] *Id.*, II, 15.

[3] « Quid est enim, quod nos ab eorum indicet similitudine discrepare?

rons-nous d'eux? La composition de nos os présente les mêmes matériaux; notre origine n'est pas plus noble. Arnobe ne manque pas à cette occasion d'insulter aux mystères sacrés de la naissance. Il demande si le grand souci de l'homme, comme celui des animaux, ses frères, n'est pas d'apaiser sa faim et de couvrir son corps [1], ce qui ne l'empêche pas d'être atteint aussi bien qu'eux par mille maux, et de mêler sa poussière à la poudre du chemin. Arnobe oublie ces cultes innombrables du polythéisme dont il se plaint avec tant d'amertume, et contre lesquels est surtout dirigé son livre. Quelle que soit leur folie ou leur souillure, ils nous rappellent au moins que l'homme ne se nourrit pas seulement de pain.

Dira-t-on que notre supériorité gît dans notre intelligence et notre raison; mais s'il en était ainsi, l'humanité, dans son ensemble, se montrerait raisonnable, tempérante et sage; c'est à ces signes seulement qu'on pourrait reconnaître sa supériorité, car elle est moins habile pour se procurer sa nourriture que certains animaux. Si la nature eût donné nos mains agiles à ceux-ci, il est certain qu'ils nous eussent surpassés. Après tout, les arts ne sont pas tant des dons célestes que des produits de notre indigence; il nous a fallu l'aiguillon du besoin pour multiplier les belles inventions dont nous sommes si fiers. « Si l'âme possédait un savoir digne d'un être divin et immortel, ce savoir eût été origi-

Vel quæ in nobis eminentia tanta est, ut animantium numero dedignemur adscribi? » (*Adv. gentes*, II, 16.)

[1] « Quid aliud nos tantis agimus in occupationibus vitæ, nisi ut ea quæramus, quibus famis periculum devitetur? » (*Id.*, II, 17.)

nairement le lot commun de tous les hommes[1]. » Au contraire, c'est en tâtonnant, et par une marche lentement progressive qu'ils arrivent à dompter la nature. Il en est de l'art comme de l'industrie; s'il était d'origine divine, il aurait été toujours et universellement répandu sur la terre, et on n'eût pas vu les diverses aptitudes artistiques si inégalement réparties. On est confondu de l'absurdité d'un tel raisonnement. Arnobe prend pour un signe d'infériorité ce qui est le sceau même de la supériorité intellectuelle. C'est précisément parce que l'homme est plus qu'un animal, qu'il naît le plus faible et le plus misérable des êtres, mais avec les ressources infinies de l'intelligence, et avec la mission de se développer lui-même par un libre progrès. La raison n'est pas l'instinct qui se retrouve identique dans les myriades d'êtres composant un genre; elle est progressive, inventive et par conséquent plus ou moins développée, selon les individus. C'est dans une ruche d'abeilles et une colonie de castors qu'il faut chercher des arts et une industrie tombés du ciel; le privilége de l'homme est de façonner les instruments de son progrès, et d'achever le monde en s'achevant lui-même.

Il n'est personne qui ne se souvienne de la sublime comparaison de la caverne dans la *République* de Platon. Plongé dans l'obscurité, les membres chargés de liens, le malheureux captif, qui représente l'homme dans sa condition actuelle, ne voit plus se peindre sur

[1] « Quod si haberent scientias animæ, quas genus et habere divinum atque immortale condignum est, ab initio homines cuncti omnia scirent. » (*Adv. gentes*, II, 18.)

la muraille que l'image flottante et renversée des objets qu'il a contemplés jadis dans la pure lumière où il célébrait les saints mystères des dieux. Arnobe reprend cette image, mais pour en faire une hideuse parodie. Il suppose aussi un homme enfermé dans une caverne dès son enfance, nourri par une nourrice muette, trouvant toujours sous la main ce qui peut satisfaire ses besoins. Un tel homme ne se souviendra pas d'un séjour de gloire où il aurait pris naissance; il n'aura aucune connaissance, et il ne saura que faire de ses membres alourdis; il sera le plus inintelligent des animaux de la création. Interrogez-le sur lui-même, sur son auteur; il sera plus stupide que la bête des champs, plus muet que la pierre et le bois[1]. Arnobe conclut que toute la richesse intellectuelle et morale de l'homme lui vient non du dedans, mais du dehors, et que c'est par les sens que lui arrivent les idées. L'âme est primitivement une page blanche, et on n'y trouve en définitive que ce que le monde extérieur y a écrit. L'écorce de l'arbre sauvage n'est pas plus rude et plus inculte que l'esprit humain ne l'est originairement. Ce n'est pas l'homme qui refait le monde par sa féconde activité, c'est le monde qui fait l'homme. Il n'est pas d'animal qui ne soit par lui-même plus riche que lui, car au moins apporte-t-il avec lui l'instinct qui le guide infailliblement. « Voilà, ô hommes, s'écrie triomphalement Arnobe, voilà cette âme que vous prétendez savante par elle-même, immortelle, parfaite,

[1] « Ita ille non omni pecore, ligno, saxo obtusior atque hebetior stabit? » (*Adv. gentes*, II, 22.)

divine[1]. Voilà cet être précieux entre tous, doué d'une auguste raison, ce modèle du monde, le voilà plus bas que la brute, plus stupide que la pierre et le bois! Sans doute quand il aura passé dans les écoles et reçu des leçons savantes il deviendra intelligent, instruit, et il secouera cette crasse ignorance. Mais l'âne et le bœuf, par l'habitude et sous le stimulant de la nécessité, n'apprennent-ils pas à labourer et à moudre le grain? Cessez donc, ajoute-t-il, de comparer les choses viles aux choses précieuses. Cessez donc de placer au premier rang et dans les classes élevées des êtres ce prolétaire misérable qui s'appelle l'homme[2]. C'est un mendiant fait pour vivre dans l'obscurité et sous le chaume de l'indigence, et non pas pour l'éclat d'une existence patricienne. » A quoi songeait donc cet apôtre qui disait que nous sommes de la race de Dieu? Le détracteur de l'humanité ne se contente pas de lui enlever sa couronne d'immortalité, il ne veut pas même admettre qu'elle ait un rôle important à jouer dans le monde inférieur où la relègue sa basse extraction. Il demande ironiquement ce que perdrait la terre si elle n'était pas foulée par cet être arrogant qui se prétend son roi et son bienfaiteur. Qu'est-ce qui serait changé en elle, si l'homme n'existait pas[3]? Elle n'en verrait pas moins les saisons se succéder, la pluie l'arroser et le soleil la féconder. L'homme ne pense qu'à lui-même et ne se pré-

[1] « Hæc est anima docta illa, quam dicitis, immortalis, perfecta, divina.» (*Adv. gentes*, II. 25.)

[2] « Proletarius cum sit. » (*Id.*, II, 29.)

[3] « Quid ergo? Si homines non sint, ab officiis suis cessabit mundus? » (*Id.*, II, 37.)

occupe en rien du bien du monde qu'il habite. « A quoi cela lui sert-il, dit Arnobe, d'avoir des rois puissants, des tyrans, des souverains et je ne sais combien de dignités? A quoi lui servent ces généraux habiles à prendre des villes, et ces soldats immobiles et invincibles dans les combats de cavalerie ou d'infanterie? A quoi lui servent les orateurs, les gouverneurs, les poëtes, les écrivains, les philosophes, les musiciens, les mimes et les histrions[1]? » Arnobe passe ainsi en revue tous les arts de la civilisation en formulant la même conclusion. Le cliquetis de ses développements oratoires ne dissimule pas l'absurdité de son raisonnement, car s'il est certain que la représentation d'une belle tragédie ou l'éloquence d'un beau discours ne feront pas pousser un épi de plus, il n'en est pas moins vrai que la civilisation élevée que révèlent les arts libéraux donnera une impulsion générale à l'activité humaine et cette impulsion se manifestera dans la culture du sol tout aussi bien que dans le développement de la pensée. D'ailleurs, qu'est-ce que la création terrestre sans l'homme, si ce n'est une phrase incohérente qui ne se termine pas et n'a pas de sens? Qu'est-ce que le temple sans le prêtre, et qu'est-ce que le prêtre sans le Dieu? Arnobe ne voit pas que tout se tient et s'enchaîne; il ignore que la terre ne sera pas féconde si l'âme humaine ne l'est pas elle-même, et que celle-ci ne le sera que si elle est de race divine! A l'entendre, non-seulement l'humanité est inutile au monde, mais elle le dés-

[1] *Adv. gentes*, II, 39-43.

honore par tous ses crimes. L'auteur les décrit avec complaisance; il charge le tableau des couleurs les plus sombres, et il n'hésite devant aucune peinture, quelque hideuse qu'elle soit. Il devient réellement impudique en décrivant les plus honteuses impudicités de son temps. Ce morceau, qui mêle les tirades de la mauvaise rhétorique aux obscénités d'une littérature souillée, se termine par ces mots : « Que dites-vous à tout cela, ô race glorieuse, fille du Très-Haut? Les voilà donc, ces âmes pleines de sagesse et qui attribuent leur origine à la cause suprême; les voilà bien instruites dans tous les genres de malice, de crime et d'infamie! C'est pour les pratiquer à grand bruit et triomphalement qu'elles ont été sans doute envoyées dans cette partie de l'univers sous le vêtement du corps? Quel mortel doué de raison hésiterait encore à penser que ce monde a été organisé pour sa race, bien plus, qu'il a été organisé pour devenir le théâtre où ces crimes se commettraient tous les jours[1]? »

Arnobe confond ainsi perpétuellement le triste état qui est la conséquence de la chute avec la condition première de l'homme, et il conclut de notre dégradation actuelle à la bassesse de notre origine. Cette dégradation n'est pas aussi absolue qu'il le prétend; l'histoire de l'humanité serait moins compliquée si la puissance du mal régnait sur elle sans contradiction, et au lieu d'une lutte entre le bien et son contraire, nous n'aurions que le développement continu et monotone du péché. Cet être misérable a ses grands

[1] *Adv. gentes*, II, 39-43.

moments et comme de divins éclairs qui traversent sa nuit. Il s'est trouvé des hommes qui sans être parfaits ont honoré leur race par leur sagesse et leur justice. Cette objection n'embarrasse point Arnobe. Il répond que ces hommes constituent une infime minorité et que le genre humain doit être jugé non sur cette minorité, mais sur l'état moral de la masse. « La partie en effet est dans le tout et non le tout dans la partie [1]. » Dira-t-on que la terre tout entière est d'or parce que l'on aura trouvé quelque part une parcelle du précieux métal? D'ailleurs ces hommes d'élite sont obligés de lutter sans cesse contre leurs mauvais penchants, ce qui indique suffisamment que la nature humaine à laquelle ils participent est mauvaise en soi [2]. Arnobe certainement est fondé à conclure de ces faits incontestables que l'humanité n'est pas dans son état normal et qu'elle est atteinte d'un mal profond et universel, mais il ne nous explique pas comment il se fait qu'elle ait encore ces grands élans vers le bien. Cette contradiction morale aurait dû lui montrer que ceux qui, comme Platon, parlent d'un passé glorieux et d'une origine dont nous avons gardé l'impérissable souvenir ne méritent pas d'être couverts de ridicule; elle aurait dû le convaincre que ce prolétaire était de grande race et qu'on pouvait le plaindre mais non le mépriser.

Arnobe a achevé sa démonstration; il a roulé en quelque sorte le ver de terre dans la fange où il a pris naissance; il a cherché à prouver que l'homme n'est en

[1] « In toto enim pars est, non totum in parte. » (*Adv. gentes*, II, 49.)
[2] *Id.*, II, 50.

rien supérieur aux animaux, que son âme n'est point faite à l'image de Dieu, et qu'elle n'a aucun droit par elle-même à l'immortalité, pas plus que la brute qui broute l'herbe des champs. Il craint un moment d'avoir trop raison, il entend les applaudissements des disciples d'Epicure dont il a en réalité soutenu la cause. Mangeons et buvons, disent-ils, car demain nous mourrons. Il recule devant cette conséquence que l'on pourrait tirer de ses propres principes, parce qu'après tout il veut défendre le christianisme. Aussi se hâte-t-il d'affirmer que si l'âme n'est pas immortelle par nature, elle peut le devenir, et que Dieu lui a envoyé son fils Jésus-Christ pour lui communiquer l'immortalité. La foi devient en elle le germe de la vie éternelle[1]. L'œuvre du Christ n'est point une œuvre de restauration qui en nous donnant Dieu nous rende un bien perdu, car nous ne l'avons jamais possédé; elle est bien plutôt une création entièrement nouvelle qui fait d'un vil animal un être à l'image du Très-Haut. Non-seulement dans notre état primitif nous étions complétement étrangers à la vie divine, mais encore nous ne pouvions nous réclamer de Dieu comme s'il nous avait créés; notre vile argile n'a pu être pétrie par ses mains glorieuses, car un si misérable ouvrage déshonorerait son auteur. Il nous est impossible de savoir d'où nous venons et quel démiurge inférieur nous a donné le mouvement et l'être. La question de nos origines se dérobe à nous dans une impénétrable obscu-

[1] *Adv. gentes*, II, 30-32.

rité; nous n'avons qu'à nous taire dans le sentiment de notre indignité[1]. Que le païen s'imagine que son âme a des ailes pour s'élever d'elle-même vers la lumière éternelle[2], le chrétien ne nourrit pas de pareilles illusions, il sait très bien qu'il eût continué à ramper dans la boue et qu'il y eût disparu tout entier, sans un miracle de la grâce. Le païen croit entrer dans le palais du Très-Haut comme dans sa maison, le chrétien attend d'être ramassé dans la fange du chemin. C'est ainsi que chez Arnobe la vérité s'unit à l'erreur et même à l'hérésie, car ses idées sur la création portent la trace évidente du gnosticisme. Rien n'est plus louable que de relever la grâce, mais rien n'est plus faux que de l'opposer absolument à la nature, comme l'a fait notre apologiste; car en réduisant l'homme à un état de bestialité véritable, il s'est refusé le droit d'en appeler à sa conscience. Le christianisme n'est plus alors dans la vie morale qu'un coup d'autorité que rien ne prépare et qui frappe un être entièrement dégradé, traîné par l'épouvante au pied de la croix.

La conclusion de toute cette partie de l'*Apologie* d'Arnobe est un scepticisme illimité. L'homme n'a rien de divin en lui, il ne saurait donc reconnaître le divin hors de lui. Il est réduit à l'impuissance la plus radicale de s'élever à aucune vérité d'un ordre supérieur. « Respectons, dit-il, le mystère des causes. Est-il une vérité claire, limpide, évidente, que l'esprit humain

[1] *Adv. gentes,* II, 50-63.

[2] « Vos alas affuturas putatis, quibus ad cœlum pergere possitis. » (*Id.*, II, 33.)

vénère assez pour ne pas l'ébranler et la dissoudre par amour de la contradiction? Est-il une erreur quelque patente qu'elle soit qu'il ne parvienne à accréditer par des arguments vraisemblables[1]? »

Arnobe tire un grand parti pour sa thèse de la diversité des opinions humaines. « Toutes ces opinions diverses, dit-il, ne peuvent être vraies; mais il n'est pas possible de discerner de quel côté est l'erreur tant chacune est appuyée d'une forte argumentation. Et cependant non-seulement elles diffèrent les unes des autres, mais encore elles se contredisent. Il n'en serait pas ainsi, si la curiosité humaine pouvait étreindre quelque chose de certain, ou si, après avoir cru le trouver, elle pouvait obtenir l'assentiment universel. C'est le comble de la vanité que de prétendre posséder une certitude ou d'y aspirer, puisque la vérité même peut être réfutée ou que l'on peut accepter pour réel ce qui n'existe pas, à la manière des hallucinés. Il convient qu'il en soit ainsi. Nous n'avons que des facultés purement humaines pour apprécier et mesurer les choses divines, nous n'avons rien de divin en nous[2]. Arnobe ne parle pas seulement de l'incapacité de la raison humaine pour saisir et comprendre parfaitement une vérité infinie; il ne réclame pas comme Pascal l'inter-

[1] « Suis omnia relinquimus causis. Quid est enim quod humana ingenia labefactare, dissolvere studio contradictionis non audeant? » (*Adv. gentes*, II, 56.)

[2] « Quod utique non fieret, si certum aliquid tenere curiositas posset humana... Inanissima igitur res est, tanquam scias aliquid promere aut velle scire contendere... Et merito res ita est. Non enim divina divinis, sed rationibus pendimus et commetimur humanis. » (*Id.*, II, 57.)

vention des facultés morales dans l'examen d'une religion qui parle surtout au cœur et à la conscience. Ce serait revenir à la grande méthode des Pères d'Alexandrie, et bien loin qu'on puisse accuser celle-ci de scepticisme, elle débute par un acte de généreuse confiance dans la nature humaine : elle élargit le débat et appelle en témoignage non pas seulement une seule catégorie de facultés, mais toutes les facultés ensemble. Arnobe les rejette toutes à la fois; il ne se contente pas de restreindre leur compétence, il la décline entièrement; ni dans la raison, ni dans la conscience, ni dans le cœur, il ne veut reconnaître aucun élément divin qui puisse servir de critère dans la question religieuse. S'il n'y a aucune harmonie entre l'homme et la vérité, il n'y a entre lui et l'Evangile aucun point de contact moral et il ne reste plus qu'à parler aux yeux quand on ne peut parler à l'âme. Il faut donc recourir au prodige pour fasciner par un grand spectacle cette créature tout animale. On achèvera l'œuvre en brisant d'autorité ses résistances comme d'un seul coup de massue, mais aussi tout sera à commencer en fait de convictions et de croyances sérieuses. Au lieu d'avoir une âme vivante, on aura une âme morte qui n'aura plus même la force de formuler une négation et qui ne sera plus convaincue que d'une chose, c'est qu'elle est incapable de discerner la vérité. Qu'on ne s'y trompe pas, elle portera dans le christianisme ce scepticisme que d'imprudents apologistes ont pris tant de peine à lui inculquer. La malédiction et le châtiment des tendances sceptiques enrôlées au service de la religion,

c'est qu'elles se perpétuent et ne s'arrêtent pas au commandement de ceux qui en ont profité; dans l'Eglise comme au dehors elles dévorent la substance même de la croyance et avec elle l'âme qui les a accueillies. L'exemple du premier apologiste qui s'est appuyé sur ces tendances funestes était bien fait pour montrer les périls d'une telle méthode.

On est effrayé, en effet, quand on examine les preuves sur lesquelles Arnobe élève l'édifice de la foi chrétienne. Il ne suffisait pas d'accumuler les ruines et d'entasser les débris sur les débris pour trouver un fondement solide; une démonstration positive était encore nécessaire, Arnobe n'a plus d'autre argument à présenter que celui du miracle. C'est pour lui l'unique garantie de la certitude. Il a foulé aux pieds la nature spirituelle de l'homme; il ne peut donc plus s'adresser qu'à l'œil du corps. Tout appel à la conscience serait une dérision de la part d'un apologiste qui ne reconnaît pas même en nous les premiers des animaux, il n'a donc qu'une seule ressource, c'est de s'appuyer sur le témoignage des sens et il ne s'en fait pas faute. « Vous croyez, dit-il aux païens, vous croyez à Platon, à Numénius, ou à qui vous voudrez; pour nous, nous avons donné notre confiance à Jésus-Christ. Nous pouvons bien mieux rendre raison de ce qui nous a attachés à sa personne que vous ne pouvez expliquer vos motifs de croire à la philosophie. Nous avons été gagnés à lui par ses œuvres magnifiques, par les effets de sa grande puissance qui ont éclaté dans les miracles les plus divins. Ces miracles nous contraignent de croire qu'il

stration la plus claire ne vaut pas, pour Arnobe, la guérison d'une tumeur. On ne peut pousser plus loin le fanatisme de la preuve externe et le mépris de la pensée. Il s'attache avec une sorte de passion à cette preuve unique, et il la développe sans se lasser. Le tableau qu'il nous donne des miracles du Sauveur est plein de mauvais goût, les couleurs en sont très chargées, la description des maladies guéries par le Maître divin est d'un réalisme si cru qu'il provoque le dégoût. Il est facile de se représenter le parti qu'un rhéteur d'Afrique comme Arnobe peut tirer de la lèpre et des ulcères. « Il s'est trouvé un homme parmi nous, dit-il, qui guérissait, par une seule prière, des milliers de malades; sa voix seule apaisait les flots courroucés des mers, et les tourbillons de la tempête lui obéissaient. Il s'est trouvé un homme parmi nous qui marchait sur les gouffres profonds sans que son pied fût mouillé, qui foulait la cime des vagues étonnées; la nature était sa docile suivante[1]. » La multiplication des pains, la guérison des démoniaques, la résurrection des morts sont décrits dans ce style ampoulé qui colore d'une teinte légendaire les récits évangéliques si beaux dans leur simplicité. Ce qu'Arnobe admire surtout dans ces miracles, c'est la manifestation d'un pouvoir supérieur à l'ordre naturel, qui se joue des lois de la matière et la domine à son gré, rompt le réseau des nécessités inférieures et manifeste sa divine souveraineté[2]. Arnobe cherche à mettre hors de contestation la réalité

[1] *Adv. gentes*, I, 46.   [2] *Id.*, I, 47.

y avait en lui plus qu'un homme[1]. Quels sont les miracles qui vous ont gagnés à vos philosophes et vous ont portés à croire en eux plutôt qu'en Jésus-Christ? Peut-on citer une seule de leurs paroles qui ait été efficace? Les a-t-on vus à leur commandement, je ne dis pas apaiser la furie de la mer ou la colère de la tempête, ou rendre la vue aux aveugles, ou la donner à ceux qui ne l'avaient jamais possédée, ou rappeler les morts à la vie, ou guérir des souffrances invétérées, mais, ce qui est beaucoup plus facile, guérir seulement la moindre petite tumeur, ou la gale, ou arracher une épine adhérente à la main d'un homme? Ce n'est pas que nous leur contestions l'intégrité des mœurs ou le savoir universel : nous connaissons en effet la richesse et l'éloquente abondance de leur langage, nous savons qu'ils enchaînent étroitement les syllogismes et qu'ils ordonnent habilement leurs inductions. Mais que peuvent toutes ces aptitudes? Ni les enthymèmes, ni les syllogismes, ni toute la logique du monde ne nous garantissent qu'ils connaissent la vérité ou qu'ils soient dignes qu'on leur accorde une entière confiance pour accepter d'eux ce qui est incompréhensible. Ici la palme ne peut être donnée à l'éloquence, mais à l'efficacité des miracles accomplis[2]. » Ainsi la démon-

[1] « Ac nos quidem in illo secuti hæc sumus : opera illa magnifica potentissimasque virtutes, quas variis edidit exhibuitque miraculis, quibus quivis posset ad necessitatem credulitatis adduci, et judicare fideliter, non esse quæ fierent hominis, sed divinæ alicujus atque incognitæ potestatis. » (*Adv. gentes*, II, 11.)

[2] « Personarum contentio non est eloquentiæ viribus sed gestorum operum virtute pendenda. » (*Id.*)

stration la plus claire ne vaut pas, pour Arnobe, la guérison d'une tumeur. On ne peut pousser plus loin le fanatisme de la preuve externe et le mépris de la pensée. Il s'attache avec une sorte de passion à cette preuve unique, et il la développe sans se lasser. Le tableau qu'il nous donne des miracles du Sauveur est plein de mauvais goût, les couleurs en sont très chargées, la description des maladies guéries par le Maître divin est d'un réalisme si cru qu'il provoque le dégoût. Il est facile de se représenter le parti qu'un rhéteur d'Afrique comme Arnobe peut tirer de la lèpre et des ulcères. « Il s'est trouvé un homme parmi nous, dit-il, qui guérissait, par une seule prière, des milliers de malades ; sa voix seule apaisait les flots courroucés des mers, et les tourbillons de la tempête lui obéissaient. Il s'est trouvé un homme parmi nous qui marchait sur les gouffres profonds sans que son pied fût mouillé, qui foulait la cime des vagues étonnées ; la nature était sa docile suivante[1]. » La multiplication des pains, la guérison des démoniaques, la résurrection des morts sont décrits dans ce style ampoulé qui colore d'une teinte légendaire les récits évangéliques si beaux dans leur simplicité. Ce qu'Arnobe admire surtout dans ces miracles, c'est la manifestation d'un pouvoir supérieur à l'ordre naturel, qui se joue des lois de la matière et la domine à son gré, rompt le réseau des nécessités inférieures et manifeste sa divine souveraineté[2]. Arnobe cherche à mettre hors de contestation la réalité

[1] *Adv. gentes*, I, 46. [2] *Id.*, I, 47.

de ces miracles. Il en donne trois preuves. Tout d'abord le témoignage des apôtres garantit les prodiges de l'histoire évangélique ; ils ont vu les faits qu'ils rapportent, et ils sont d'autant plus dignes de foi qu'eux-mêmes ont accompli les mêmes prodiges[1]. Le second témoin invoqué, c'est le genre humain, oui, le genre humain incrédule qui s'est rendu à une évidence plus claire que le soleil. L'Evangile compte, dans le monde entier, des milliers d'adhérents gagnés par la puissance de la vérité[2]. Si les premiers chrétiens n'avaient par eux-mêmes accompli d'éclatants miracles devant les païens, ceux-ci n'eussent pas joué leur vie pour embrasser une doctrine décriée[3]. Tous ces prodiges n'ont pu être consignés par écrit; la tradition orale en a conservé un grand nombre qui n'ont pas trouvé place dans nos livres sacrés. Quant à ces livres sacrés, ils portent, dans leur rudesse et dans leur incorrection, le sceau de la vérité[4], et ils achèvent de dissiper toute incertitude dans nos esprits. L'Ecriture est ainsi le troisième témoin qui nous garantit les faits merveilleux sur lesquels la foi repose[5].

Arnobe est obligé lui-même de reconnaître la faiblesse de cette argumentation, fondée tout entière sur le miracle, car le paganisme se couvre du même bouclier. Il prétend aussi qu'il a pour lui d'innombrables prodiges, et il oppose aux fondateurs du christianisme ses magiciens et ses goètes, qui semblent parler en

[1] « Qui ea conspicati sunt fieri, testes optimi. » (*Adv. gentes*, I, 54.)
[2] « Et incredulum illud genus humanum. » (*Id.*)
[3] *Id.*, I, 55. [4] *Id.*, I, 58, 59. [5] *Id.*, I, 52.

maîtres à la nature. Il ne sert de rien de comparer les miracles aux sortiléges, et de chercher à montrer que ni Esculape, ni Zoroastre, ni Apollonius de Tyane n'ont accompli des choses aussi étonnantes que Jésus-Christ et ses premiers disciples[1]. En effet, une fois que l'on a dépassé l'ordre naturel, les degrés dans le merveilleux sont de peu d'importance; l'abîme est franchi, la distance entre le dernier des prodiges et le plus éclatant miracle est imperceptible comparée à celle qui sépare un fait purement naturel d'un fait qui est en dehors des lois du monde. Il ne s'agit donc pas d'opposer prodige à prodige, mais de savoir de quel côté est le merveilleux véritable une fois qu'il est entendu qu'on doit chercher dans ces signes extérieurs le sceau de la vérité. Il n'était pas possible qu'Arnobe triomphât de cette objection tant qu'il se plaçait sur ce terrain. Il croyait, avec toute l'antiquité chrétienne, au pouvoir surnaturel des démons, et il leur attribuait une large part dans les prétendus miracles du paganisme. C'est en vain qu'il s'efforçait de distinguer entre Jésus-Christ et les magiciens, en s'appuyant sur ce que le premier n'avait jamais employé les sortiléges de la magie, et qu'il avait opéré les guérisons miraculeuses par sa seule parole[2]. Il était facile de trouver, dans les légendes païennes, des prodiges qui ressemblaient extérieurement aux miracles de l'Evangile; la vie d'Apollonius de Tyane suffisait à elle seule pour lever cette objection. D'ailleurs Jésus-Christ

[1] *Adv. gentes*, I, 44. [2] *Id.*, II, 12.

avait plus d'une fois imposé les mains à ceux qu'il avait guéris. Aussi longtemps qu'on se contentait, en apologie, du miracle brut pour ainsi dire, du miracle considéré uniquement comme fait extraordinaire, il n'était pas possible de triompher du paganisme, qui opposait merveilleux à merveilleux. Restait, dira-t-on, la ressource d'une sévère critique historique; mais elle n'était alors possible à personne et elle n'est abordable, dans tous les temps, qu'à quelques rares érudits. Il n'y a pas lieu d'être beaucoup rassuré à cet égard, quand on voit Arnobe mettre les plus absurdes légendes sur la même ligne que les grands miracles du Nouveau Testament[1]. Il est bien obligé, en définitive, de chercher un signe distinctif du divin dans le caractère moral des miracles du Nouveau Testament. Il fait ressortir, en bons termes, leur simplicité, l'absence d'apparat théâtral qui les distingue et surtout la charité miséricordieuse qui les inspire tous sans exception. « Ces miracles, dit-il, n'ont pas été faits par le Christ dans un but de vaine ostentation, mais afin d'accréditer la vérité de son enseignement auprès d'hommes durs et incrédules, et afin que ceux-ci puissent reconnaître qu'il était Dieu au caractère miséricordieux de ses œuvres. » — « N'était-il pas plein de douceur et de bonté, de l'accès le plus facile, du commerce le plus bienveillant, enveloppant dans sa compassion toutes les douleurs humaines, alors qu'il prenait une tendre pitié des malheureux atteints des maux du corps et qu'il les rendait

[1] *Adv. gentes,* II, 12.

à la santé[1]. » Arnobe a enfin trouvé le caractère qui distingue les miracles évangéliques de tous les prodiges de la magie, mais ce caractère est essentiellement moral ; il ne tombe point sous les sens, du moins sous les sens grossiers auxquels appartient la perception du visible ; il tombe sous le sens plus délicat qui est l'intuition du divin en nous. Qu'est-ce à dire, sinon que la preuve du miracle repose en définitive sur une preuve morale, qu'elle suffit si peu à la démonstration du christianisme qu'elle ne se suffit pas à elle-même, et qu'elle a besoin d'être étayée d'un appui plus noble et plus relevé! Il est remarquable de voir le premier représentant de l'école qui nie toute corrélation naturelle entre la vérité et l'âme, et qui a voulu faire reposer toute son apologie sur le miracle, contraint, malgré lui, de porter sa cause à un tribunal supérieur, à celui-là même dont il avait décliné la compétence. D'une part Arnobe a déclaré, de la manière la plus formelle, qu'il n'y a aucun élément divin dans l'homme, et, d'un autre côté, il lui demande de reconnaître le sceau de la divinité dans les miracles du Christ à un signe tout moral, à l'admirable charité qui les caractérise. Il tombe évidemment dans une contradiction flagrante. Si je n'ai pas en moi le sentiment du divin je ne serai point frappé par ses manifestations en dehors de moi. Si ma conscience n'a pas en elle une idée divine à laquelle elle puisse comparer tout ce qui est soumis à son jugement, elle ne pourra être touchée du

[1] « Ipse denique non lenis, non placidus, non accessu facilis, non humanas miserias indolescens? » (*Adv. gentes*, I, 53.)

saint amour qui éclate dans les œuvres du Christ. On ne peut donc lui faire appel qu'à la condition de la relever de la dégradation qu'on lui a infligée; en reconnaissant sa compétence, on reconnaît en elle un organe de Dieu. Dès que l'on a admis qu'elle peut discerner un rayon du divin dans les miracles évangéliques, il n'y a aucun motif de ne pas commencer par la mettre en présence du foyer duquel émanent tous ces rayons, de ne pas la placer directement en face du Christ qui est le miracle par excellence, le miracle vivant, et de n'en pas revenir par conséquent à la grande méthode morale qui n'est point exclusive et ne repousse pas la preuve externe, mais la subordonne à ces souveraines raisons *du dedans* dont le poids est décisif. Voilà ce qu'Arnobe ne pouvait pas faire en partant de la dégradante psychologie que nous avons exposée. Ses incursions sur le terrain de la preuve morale ne sont que des inconséquences. On est surpris de l'entendre faire appel à la volonté, ou du moins attribuer l'incrédulité aux égarements de la volonté pervertie, comme un apologiste d'Alexandrie. « Vous auriez pu, dit-il aux païens, accepter ces vérités, si vous n'étiez d'avance décidés à les repousser et si vous n'aviez pris le ferme parti de rejeter une doctrine qui ne vous avait pas encore été exposée[1]. » Ces inconséquences sont des aveux de l'impuissance d'une méthode dont la première apparition aurait dû désabuser à jamais l'Eglise sur sa valeur. Son plus fâcheux

[1] « Si non esses jamdudum ad non accipiendum paratus. » (*Adv. gentes*, I, 61.)

résultat était d'aboutir à un amoindrissement déplorable du christianisme. Le chemin que suivait Arnobe ne pouvait conduire au Christ véritable. L'idée essentielle de l'incarnation lui échappe complétement; elle n'est pas pour lui la réconciliation effective entre l'humanité et la divinité réalisée dans une personnalité sainte; elle n'a plus qu'un but pédagogique. Le Fils de Dieu s'est incarné pour nous enseigner de plus près, pour être vu dans sa puissance et dans sa majesté[1]. Ainsi tout en revient au miracle, et le but se confond entièrement avec le moyen.

Le premier livre du traité d'Arnobe contre les païens se termine par une éloquente péroraison. Il demande aux adversaires du christianisme comment il se fait que, pleins d'indulgence pour les tyrans qui ont courbé le monde sous un joug de fer et l'ont ensanglanté, qui ont violé toutes les lois, multiplié les proscriptions iniques, insulté à la pudeur des vierges et des matrones, ils aient gardé toute leur fureur pour le Roi pacifique qui n'a répandu sur la terre que des bienfaits. Pour les despotes l'apothéose des temples et des autels où ruisselle le sang des victimes, où fume l'encens! Pour le Sauveur et ses disciples la croix et l'arène! Des portiques de marbre s'ouvrent pour recevoir et garder les livres des faux docteurs qui empoisonnent les mœurs publiques; on les exalte avec enthousiasme et on rencontre partout leurs statues, mais on n'a que les bêtes fauves et les bûchers pour les apôtres d'une immortelle

[1] « Ut videri posset, et conspici. » (*Adv. gentes*, I, 60.)

vérité[1]. « O siècle ingrat et impie, s'écrie Arnobe[2]. Etrange obstination de chaque homme à se perdre ! Si un médecin venait à vous des contrées les plus reculées, les plus inconnues, vous offrant un remède par lequel il promettrait de guérir tous les maux du corps, ne vous verrait-on pas accourir à l'envi? Ne le recevriez-vous pas sous votre toit en le comblant de caresses et d'honneurs? Ne désireriez-vous pas avec ardeur que sa médication répondît efficacement à ses promesses, afin d'être délivrés jusqu'à la blanche vieillesse des innombrables maladies du corps? Lors même que vous seriez encore dans l'incertitude, vous vous confieriez néanmoins à lui ; vous n'hésiteriez pas à boire un breuvage inconnu, poussés par l'espoir et le désir ardent de trouver la santé. Et voici que le Christ a paru avec éclat, promettant le plus grand des biens sous les auspices les plus favorables, et offrant le salut à ceux qui croient en lui[3]. D'où vient donc cette cruauté, cette inhumanité, ou pour mieux dire ce sot orgueil qui vous pousse non-seulement à accabler d'injures celui qui promet et communique une telle grâce, mais encore à lui faire une guerre cruelle et à diriger sur lui tous les traits de la haine? » Cet appel adressé à la conscience et au cœur des ennemis du christianisme est très beau : malheureusement Arnobe par sa mauvaise psychologie s'est donné la réplique à lui-

[1] *Adv. gentes*, I, 64.
[2] « O ingratum et impium sæculum! » (*Id.*, I, 65.)
[3] « Eluxit atque apparuit Christus, rei maximæ nuntiator. » (*Id.*, I, 65.)

même et a énervé d'avance ce qu'il y a de plus énergique dans les reproches qu'il adresse à son siècle. S'il est vrai que l'homme ne soit pas par nature au-dessus des animaux et qu'il n'y ait rien de divin en lui, il est très excusable de sentir beaucoup plus les souffrances physiques que les maladies morales et de montrer plus d'empressement pour le médecin du corps que pour le médecin des âmes. Celui-ci avant de guérir les âmes doit les créer en quelque sorte, car elles n'existent pas réellement, puisqu'elles ne sont point immortelles par essence et ne participent pas avant son apparition à la vie supérieure. En réalité, pour Arnobe, la création de l'homme a été opérée en deux actes séparés par d'immenses intervalles. Le limon qui constitue son organisme physique a été pétri au premier jour du monde, mais le souffle de la vie divine ne lui a été communiqué qu'à l'apparition du Christ. De quel droit se plaindre de ce que cet être de boue n'a rien senti frémir au dedans de lui à l'approche du Fils de Dieu, de ce qu'il n'a éprouvé aucun attrait pour sa personne et de ce qu'il l'a repoussé comme n'étant pas fait pour lui? Plus il est de basse extraction, plus il est excusable dans son incrédulité, car c'est dans l'ordre moral surtout que noblesse oblige. Nul ne songe à reprocher à l'animal de ne s'être pas soucié de l'incarnation du Verbe. Qu'on cesse donc d'accabler de reproches cet autre animal qui s'appelle l'homme! Ainsi les apologistes qui déshonorent l'humanité ne l'humilient pas ; ils la dégradent et la rassurent tout ensemble, et l'éloignent du christianisme aussi bien par l'irrémédiable flétrissure

dont ils la marquent que par les excuses qu'ils lui ménagent. Cette triste école se condamne elle-même, puisqu'elle aboutit à compromettre ce qu'elle veut défendre. En lisant Arnobe, nous avons cru plus d'une fois entendre Celse, tant il se plaît comme le grand moqueur à avilir la nature humaine. On dirait un avocat qui s'est trompé de dossier et qui, par la plus singulière inadvertance, a pris celui de la partie adverse. Etrange tactique, on en conviendra, et dont le résultat est facile à prévoir ! Malheureusement Arnobe écrivait à la fin de l'âge héroïque de l'Eglise primitive, à la veille de l'établissement de ce christianisme impérial et officiel qui allait favoriser toutes les mauvaises tendances et mettre le glaive au service de la religion nouvelle. L'homme tel que le comprenait Arnobe, dépouillé de sa dignité native, sans l'indépendance que donne l'inaliénable parenté divine, c'était bien le sujet ou pour mieux dire l'esclave docile que pouvait souhaiter le despotisme religieux et politique qui allait peser sur le monde et sur l'Eglise. Il livrait en quelque sorte une matière inerte et une argile malléable à la double tyrannie dont le règne allait commencer avec l'empire oriental de Constantin et de ses successeurs. La psychologie des Origène et des Tertullien offrait moins de ressource à la tyrannie des âmes, car sous l'influence de cette grande école la conscience se redressait invincible devant toutes les usurpations, au nom du droit de Dieu dont elle se savait dépositaire.

---

§ II. — *Conclusion.*

Nous avons terminé l'histoire de la grande lutte du christianisme contre le paganisme pendant les trois premiers siècles de notre ère. Il nous reste à retracer les luttes intérieures de l'Eglise dans l'élaboration de son dogme et de son organisation. Nous n'avons rien à ajouter au tableau tracé par nous de sa guerre formidable contre les forces religieuses et sociales du vieux monde qu'elle venait remplacer par une création nouvelle. Nous sommes en droit de dire que la victoire a été remportée sur toute la ligne au commencement du quatrième siècle, avant même qu'un empereur soit venu jeter son épée dans la balance. Sans doute le christianisme a encore beaucoup à faire pour consolider cette victoire, pour en recueillir les fruits, pour briser plus d'une résistance opiniâtre et pour conquérir de vastes pays étrangers à la foi; mais son ascendant est assuré, évident, irrésistible sur les champs de bataille où s'est concentré le combat, dans ces grands centres de la civilisation où se jouent les destinées du monde. La persécution de Dioclétien a été le dernier effort de la violence païenne, et le plus acharné des persécuteurs, le chef même du parti païen a dû, avant de mourir, reconnaître la vanité de sa tentative, et briser comme inutile ce glaive de bourreau avec lequel les Césars avaient essayé de défendre la religion du passé. Le mouvement de propagande n'a pu être arrêté un seul jour; il a gagné

les villes et les campagnes, s'élevant comme une marée montante des bas-fonds de la société jusqu'aux sommets, et atteignant à plusieurs reprises les degrés du trône, et cela dans des temps où tous les intérêts inférieurs étaient du côté du paganisme, et tous les périls du côté du christianisme. Dans le domaine intellectuel il n'y a de jeune, de vivant que la pensée chrétienne; au milieu d'une littérature épuisée, elle produit des œuvres immortelles, retrouve l'éloquence, ou plutôt fait jaillir d'un sol desséché une source nouvelle dont le jet puissant étonne des esprits blasés et vieillis, et plie des langues énervées à devenir les instruments des idées les plus sublimes. En vain toutes les diversités s'effacent ou se combinent dans le parti païen pour résister à l'invasion d'une religion décriée qui a eu des publicains et des péagers pour apôtres et un crucifié pour fondateur. En vain la religion nationale, après avoir amalgamé tous les cultes, cherche à se fusionner avec la philosophie dans cette ville d'Alexandrie, où l'armée en déroute du paganisme essaye de se reformer pour livrer un suprême combat avec toutes ses forces réunies. La déroute n'est suspendue que quelques jours; la religion des masses descend toujours plus bas dans la fange, tandis que les successeurs des Platon et des Aristote deviennent les rivaux des prêtres et des magiciens dans la pratique de la théurgie. Le christianisme a répondu à toutes les attaques; il a plaidé sa cause devant tous les tribunaux, il l'a gagnée devant les proconsuls et les Césars par le martyre, devant la synagogue et les écoles philosophi-

ques par d'admirables écrits tout animés du feu de la conviction et scellés du sang des confesseurs; il l'a gagnée enfin devant le monde par la sainteté de ses adhérents, par la grandeur morale de ses sectateurs et par sa puissance de consolation et de salut. Nous avons essayé de retracer quelques-unes de ces vies héroïques et fécondes qui sont à elles seules de vrais miracles dans l'universelle corruption. En Orient comme en Occident, nous avons rencontré un grand et pur idéal dans lequel revivent les traits divins du Christ. Il n'est donc pas vrai que le christianisme n'ait vaincu que par la croix dorée de Constantin; il a vaincu par la croix du Calvaire, il a vaincu malgré les princes, et en leur apprenant qu'un droit nouveau est né dans le monde, devant lequel le droit de la force doit s'incliner; je veux dire le droit de la conscience. L'appui des princes, bien loin d'assurer sa victoire, va la compromettre et la déshonorer. Le monde sera porté à croire qu'il n'aurait pu faire sans eux ce qu'il a fait avec eux; tandis que, laissé à ses propres forces, même sous la persécution, il renversait le paganisme en moins d'un siècle, sans lui emprunter ses armes et ses principes, sans le perpétuer par conséquent, tout en s'imaginant le détruire. Ceux qui pensent que sans Constantin le triomphe était incertain, ignorent l'histoire des trois premiers siècles. Il suffit d'ailleurs de connaître cet étrange chrétien couronné, meurtrier de son fils et de sa femme, pour être assuré que ce qu'on est convenu d'appeler sa conversion c'était uniquement se ranger du côté des plus forts. Il a

été habile politique en embrassant la religion nouvelle, et rien ne saurait mieux prouver quel ascendant elle avait pris dans l'empire. Il fallait qu'elle fût bien décidément alors le soleil levant, pour qu'un homme comme Constantin s'inclinât devant elle.

Une pensée s'impose à l'historien de ces premières luttes du christianisme, au moment où il en achève le tableau : c'est celle du sérieux combat où il est aujourd'hui engagé dans ce monde qu'il doit toujours reconquérir de nouveau. Jamais peut-être depuis ses origines il n'a vu se lever des jours plus redoutables. La civilisation qui s'était formée sous ses auspices s'est largement pénétrée d'éléments qui lui sont étrangers et contraires; de là un conflit constant entre lui et le siècle, conflit sans violence, parce que la pensée de tolérance qui est au fond de l'Evangile s'en est de plus en plus dégagée et s'est imposée à ses ennemis; mais conflit sans grandeur, et par conséquent sans issue prochaine. La vieille idée païenne, le naturalisme des Celse et des Porphyre, saturée également de panthéisme oriental, a repris vie et force, et l'antique Cybèle, l'Isis immortelle semble avoir tourné à son profit jusqu'aux triomphes de l'homme sur la nature, en l'asservissant à ce qu'il croit dompter, en l'enfermant dans un monde où il règne sans se croire obligé de dominer son cœur et ses passions. Les mêmes systèmes auxquels répondirent les premiers apologistes reparaissent avec de nouvelles formules, mais ce qui reparaît surtout, c'est ce matérialisme pratique qui répète le mot du païen mis en scène par Minutius Félix : « Que m'im-

porte ce qui est au-dessus du monde? » On a entendu de nouveau le sarcasme du sceptique qui ne croit à rien, si ce n'est à lui-même et à la gloire qu'il acquiert en promenant sur tout sa méprisante ironie. Aujourd'hui comme aux origines du christianisme ce scepticisme a ses Héraclites et ses Démocrites ; mais qu'il sourie ou qu'il gémisse, il est toujours le grand dissolvant. Comme dernier trait commun entre notre société et la société antique à son déclin, nous remarquons un lâche attachement à ce qui est, à ce qui fut plus tôt, aux formes religieuses dont on se moque tant qu'on est en santé et auxquelles on se réserve de recourir dès qu'on est malade. Non, il n'y a rien de nouveau sous le pâle soleil du dix-neuvième siècle, si ce n'est que les mêmes crises s'aggravent en se renouvelant et que l'opposition au christianisme après dix-huit siècles de bienfaits est plus difficile à vaincre qu'à ses débuts, et cela d'autant plus que l'ennemi a plus d'un allié dans la place.

Et pourtant cette époque est grande comme celle dont nous avons évoqué l'image; elle aussi est jetée comme un pont hardi et d'un difficile passage entre le passé et l'avenir; elle aussi est sur le seuil d'un monde nouveau, il s'agit de rendre l'humanité au christianisme épuré, délivré des funestes alliances qui l'ont compromis, affranchi tout le premier du principe de servitude que dans sa dégénération il a fait peser sur le monde. Qu'on ne s'y trompe pas, l'humanité, qui le repousse, a plus besoin de lui que jamais; et malgré les oppositions les plus vives et les plus habiles, il est pos-

[illegible] mais c'est à la condition [illegible] de la vérité ne compromettront pas sa cause par de mauvais moyens et de [illegible] l'antiquité chrétienne [illegible] erreurs qui se peuvent toujours [illegible] l'Église et du monde. [illegible] ces temps héroïques [illegible] secours étranger. [illegible] qui [illegible] qu'ils se [illegible] d'une autre [illegible] d'elle-même est couverte [illegible] Il faut choisir délibérément [illegible] l'oppression et la persécution, car il n'est pas possible [illegible] des méthodes aussi radicalement opposées. Aujourd'hui toute croyance qui aspire à régner par la puissance matérielle abdique et [illegible] plus que le mépris. Voilà pourquoi dans cette crise solennelle de la pensée religieuse, nous souhaitons ardemment que le christianisme soit de plus en plus replacé dans sa condition *primitive*, qu'il *se présente* à l'humanité avec la seule *vérité pour arme*, qu'il repousse partout le glaive au *nom de cette grande parole du Maître*, que dans la *sphère de la religion* celui qui prend l'épée périra par l'épée, — non *par l'épée* d'un autre, mais par la sienne propre; — qu'il *rejette également* la richesse, l'éclat extérieur, toutes ces *forces* d'emprunt qu'il doit à une dangereuse association et qu'il redise avec son grand apôtre : « C'est quand je suis faible que je suis fort! Je me glorifierai dans mes faiblesses. » Ses défenseurs

ont besoin aujourd'hui non de sa force, mais de sa faiblesse, afin qu'il soit bien démontré que les âmes cèdent au noble attrait de la vérité et non à la contrainte ou à la vaine apparence, et que c'est bien lui qui triomphe et non une puissance étrangère hypocritement couverte de son nom sacré.

C'est surtout au point de vue de l'apologie de la religion du Christ que la pleine et absolue liberté de conscience doit être réclamée. Ce serait une folie de souhaiter que ses adversaires pussent de nouveau tenter de l'étouffer dans le sang, comme au temps des martyrs. Mais nous les aimons mieux cent fois oppresseurs qu'opprimés, parce que, dans le premier cas, ils offensent la conscience, tandis que dans le second ils en représentent le droit sacré, et tous les sentiments généreux sont de leur parti. Les prétendus chrétiens qui ne veulent de la liberté que pour eux, ne savent pas combien leur injustice propage et développe l'incrédulité. Que les hommes de la foi soient donc plus que jamais les hommes de la liberté, décidés à ne plaider la cause de leur religion que devant le tribunal de la conscience universelle.

Des trois méthodes employées par l'apologie primitive, on sait assez laquelle nous préférons. Nous repoussons bien loin de nous celle qui prétend triompher de l'homme abruti, qui se plaît à tout ce qui rabaisse sa nature, et qui, n'admettant pas qu'il soit fait pour discerner et accepter la vérité en connaissance de cause, met tout son espoir dans quelque coup de théâtre pour l'étourdir et le fasciner, ou dans quel-

sible de la ramener au pied de la croix, mais c'est à la condition que les défenseurs de la vérité ne compromettront pas sa cause par de mauvais moyens et de fausses méthodes. L'étude de l'antiquité chrétienne peut les préserver de dangereuses erreurs qui se payent toujours trop cher pour le bien de l'Eglise et du monde. Et d'abord qu'ils apprennent de ces temps héroïques à repousser tout secours étranger, tout ce qui ressemblerait à une contrainte ou à une pression; qu'ils se souviennent que toute apologie qui s'étaye d'une autre force que celle qu'elle tire d'elle-même est couverte de honte et frappée d'impuissance. Il faut choisir décidément entre l'oppression et la persuasion, car il n'est pas possible d'unir des méthodes aussi radicalement opposées. Aujourd'hui toute croyance qui aspire à régner par la puissance matérielle abdique en réalité et n'excite plus que le mépris. Voilà pourquoi dans cette crise solennelle de la pensée religieuse, nous souhaitons ardemment que le christianisme soit de plus en plus replacé dans sa condition primitive, qu'il se présente à l'humanité avec la seule vérité pour arme, qu'il repousse partout le glaive au nom de cette grande parole du Maître, que dans la sphère de la religion celui qui prend l'épée périra par l'épée,— non par l'épée d'un autre, mais par la sienne propre; — qu'il rejette également la richesse, l'éclat extérieur, toutes ces forces d'emprunt qu'il doit à une dangereuse association et qu'il redise avec son grand apôtre : « C'est quand je suis faible que je suis fort! Je me glorifierai dans mes faiblesses. » Ses défenseurs

ont besoin aujourd'hui non de sa force, mais de sa faiblesse, afin qu'il soit bien démontré que les âmes cèdent au noble attrait de la vérité et non à la contrainte ou à la vaine apparence, et que c'est bien lui qui triomphe et non une puissance étrangère hypocritement couverte de son nom sacré.

C'est surtout au point de vue de l'apologie de la religion du Christ que la pleine et absolue liberté de conscience doit être réclamée. Ce serait une folie de souhaiter que ses adversaires pussent de nouveau tenter de l'étouffer dans le sang, comme au temps des martyrs. Mais nous les aimons mieux cent fois oppresseurs qu'opprimés, parce que, dans le premier cas, ils offensent la conscience, tandis que dans le second ils en représentent le droit sacré, et tous les sentiments généreux sont de leur parti. Les prétendus chrétiens qui ne veulent de la liberté que pour eux, ne savent pas combien leur injustice propage et développe l'incrédulité. Que les hommes de la foi soient donc plus que jamais les hommes de la liberté, décidés à ne plaider la cause de leur religion que devant le tribunal de la conscience universelle.

Des trois méthodes employées par l'apologie primitive, on sait assez laquelle nous préférons. Nous repoussons bien loin de nous celle qui prétend triompher de l'homme abruti, qui se plaît à tout ce qui rabaisse sa nature, et qui, n'admettant pas qu'il soit fait pour discerner et accepter la vérité en connaissance de cause, met tout son espoir dans quelque coup de théâtre pour l'étourdir et le fasciner, ou dans quel-

y avait en lui plus qu'un homme[1]. Quels sont les miracles qui vous ont gagnés à vos philosophes et vous ont portés à croire en eux plutôt qu'en Jésus-Christ? Peut-on citer une seule de leurs paroles qui ait été efficace? Les a-t-on vus à leur commandement, je ne dis pas apaiser la furie de la mer ou la colère de la tempête, ou rendre la vue aux aveugles, ou la donner à ceux qui ne l'avaient jamais possédée, ou rappeler les morts à la vie, ou guérir des souffrances invétérées, mais, ce qui est beaucoup plus facile, guérir seulement la moindre petite tumeur, ou la gale, ou arracher une épine adhérente à la main d'un homme? Ce n'est pas que nous leur contestions l'intégrité des mœurs ou le savoir universel : nous connaissons en effet la richesse et l'éloquente abondance de leur langage, nous savons qu'ils enchaînent étroitement les syllogismes et qu'ils ordonnent habilement leurs inductions. Mais que peuvent toutes ces aptitudes? Ni les enthymèmes, ni les syllogismes, ni toute la logique du monde ne nous garantissent qu'ils connaissent la vérité ou qu'ils soient dignes qu'on leur accorde une entière confiance pour accepter d'eux ce qui est incompréhensible. Ici la palme ne peut être donnée à l'éloquence, mais à l'efficacité des miracles accomplis[2]. » Ainsi la démon-

[1] « Ac nos quidem in illo secuti hæc sumus : opera illa magnifica potentissimasque virtutes, quas variis edidit exhibuitque miraculis, quibus quivis posset ad necessitatem credulitatis adduci, et judicare fideliter, non esse quæ fierent hominis, sed divinæ alicujus atque incognitæ potestatis. » (*Adv. gentes*, II, 11.)

[2] « Personarum contentio non est eloquentiæ viribus sed gestorum operum virtute pendenda. » (*Id.*)

stration la plus claire ne vaut pas, pour Arnobe, la guérison d'une tumeur. On ne peut pousser plus loin le fanatisme de la preuve externe et le mépris de la pensée. Il s'attache avec une sorte de passion à cette preuve unique, et il la développe sans se lasser. Le tableau qu'il nous donne des miracles du Sauveur est plein de mauvais goût, les couleurs en sont très chargées, la description des maladies guéries par le Maître divin est d'un réalisme si cru qu'il provoque le dégoût. Il est facile de se représenter le parti qu'un rhéteur d'Afrique comme Arnobe peut tirer de la lèpre et des ulcères. « Il s'est trouvé un homme parmi nous, dit-il, qui guérissait, par une seule prière, des milliers de malades; sa voix seule apaisait les flots courroucés des mers, et les tourbillons de la tempête lui obéissaient. Il s'est trouvé un homme parmi nous qui marchait sur les gouffres profonds sans que son pied fût mouillé, qui foulait la cime des vagues étonnées; la nature était sa docile suivante[1]. » La multiplication des pains, la guérison des démoniaques, la résurrection des morts sont décrits dans ce style ampoulé qui colore d'une teinte légendaire les récits évangéliques si beaux dans leur simplicité. Ce qu'Arnobe admire surtout dans ces miracles, c'est la manifestation d'un pouvoir supérieur à l'ordre naturel, qui se joue des lois de la matière et la domine à son gré, rompt le réseau des nécessités inférieures et manifeste sa divine souveraineté[2]. Arnobe cherche à mettre hors de contestation la réalité

[1] *Adv. gentes*, I, 46.   [2] *Id.*, I, 47.

y avait en lui plus qu'un homme[1]. Quels sont les miracles qui vous ont gagnés à vos philosophes et vous ont portés à croire en eux plutôt qu'en Jésus-Christ? Peut-on citer une seule de leurs paroles qui ait été efficace? Les a-t-on vus à leur commandement, je ne dis pas apaiser la furie de la mer ou la colère de la tempête, ou rendre la vue aux aveugles, ou la donner à ceux qui ne l'avaient jamais possédée, ou rappeler les morts à la vie, ou guérir des souffrances invétérées, mais, ce qui est beaucoup plus facile, guérir seulement la moindre petite tumeur, ou la gale, ou arracher une épine adhérente à la main d'un homme? Ce n'est pas que nous leur contestions l'intégrité des mœurs ou le savoir universel : nous connaissons en effet la richesse et l'éloquente abondance de leur langage, nous savons qu'ils enchaînent étroitement les syllogismes et qu'ils ordonnent habilement leurs inductions. Mais que peuvent toutes ces aptitudes? Ni les enthymèmes, ni les syllogismes, ni toute la logique du monde ne nous garantissent qu'ils connaissent la vérité ou qu'ils soient dignes qu'on leur accorde une entière confiance pour accepter d'eux ce qui est incompréhensible. Ici la palme ne peut être donnée à l'éloquence, mais à l'efficacité des miracles accomplis[2]. » Ainsi la démon-

[1] « Ac nos quidem in illo secuti hæc sumus : opera illa magnifica potentissimasque virtutes, quas variis edidit exhibuitque miraculis, quibus quivis posset ad necessitatem credulitatis adduci, et judicare fideliter, non esse quæ fierent hominis, sed divinæ alicujus atque incognitæ potestatis. » (*Adv. gentes*, II, 11.)

[2] « Personarum contentio non est eloquentiæ viribus sed gestorum operum virtute pendenda. » (*Id.*)

stration la plus claire ne vaut pas, pour Arnobe, la guérison d'une tumeur. On ne peut pousser plus loin le fanatisme de la preuve externe et le mépris de la pensée. Il s'attache avec une sorte de passion à cette preuve unique, et il la développe sans se lasser. Le tableau qu'il nous donne des miracles du Sauveur est plein de mauvais goût, les couleurs en sont très chargées, la description des maladies guéries par le Maître divin est d'un réalisme si cru qu'il provoque le dégoût. Il est facile de se représenter le parti qu'un rhéteur d'Afrique comme Arnobe peut tirer de la lèpre et des ulcères. « Il s'est trouvé un homme parmi nous, dit-il, qui guérissait, par une seule prière, des milliers de malades ; sa voix seule apaisait les flots courroucés des mers, et les tourbillons de la tempête lui obéissaient. Il s'est trouvé un homme parmi nous qui marchait sur les gouffres profonds sans que son pied fût mouillé, qui foulait la cime des vagues étonnées ; la nature était sa docile suivante[1]. » La multiplication des pains, la guérison des démoniaques, la résurrection des morts sont décrits dans ce style ampoulé qui colore d'une teinte légendaire les récits évangéliques si beaux dans leur simplicité. Ce qu'Arnobe admire surtout dans ces miracles, c'est la manifestation d'un pouvoir supérieur à l'ordre naturel, qui se joue des lois de la matière et la domine à son gré, rompt le réseau des nécessités inférieures et manifeste sa divine souveraineté[2]. Arnobe cherche à mettre hors de contestation la réalité

[1] *Adv. gentes*, I, 46.
[2] *Id.*, I, 47.

TABLE DES MATIÈRES

HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

SECONDE SÉRIE

LA GRANDE LUTTE DU CHRISTIANISME CONTRE LE PAGANISME.
LES MARTYRS ET LES APOLOGISTES.

TOME II.

LIVRE III. *La polémique du paganisme contre le christianisme.*

TABLE DES MATIÈRES

—

HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

—

SECONDE SÉRIE

—

LA GRANDE LUTTE DU CHRISTIANISME CONTRE LE PAGANISME. LES MARTYRS ET LES APOLOGISTES.

Tome II.

Livre III. *La polémique du paganisme contre le christianisme.*

2456

y avait en lui plus qu'un homme[1]. Quels sont les miracles qui vous ont gagnés à vos philosophes et vous ont portés à croire en eux plutôt qu'en Jésus-Christ? Peut-on citer une seule de leurs paroles qui ait été efficace? Les a-t-on vus à leur commandement, je ne dis pas apaiser la furie de la mer ou la colère de la tempête, ou rendre la vue aux aveugles, ou la donner à ceux qui ne l'avaient jamais possédée, ou rappeler les morts à la vie, ou guérir des souffrances invétérées, mais, ce qui est beaucoup plus facile, guérir seulement la moindre petite tumeur, ou la gale, ou arracher une épine adhérente à la main d'un homme? Ce n'est pas que nous leur contestions l'intégrité des mœurs ou le savoir universel : nous connaissons en effet la richesse et l'éloquente abondance de leur langage, nous savons qu'ils enchaînent étroitement les syllogismes et qu'ils ordonnent habilement leurs inductions. Mais que peuvent toutes ces aptitudes? Ni les enthymèmes, ni les syllogismes, ni toute la logique du monde ne nous garantissent qu'ils connaissent la vérité ou qu'ils soient dignes qu'on leur accorde une entière confiance pour accepter d'eux ce qui est incompréhensible. Ici la palme ne peut être donnée à l'éloquence, mais à l'efficacité des miracles accomplis[2]. » Ainsi la démon-

[1] « Ac nos quidem in illo secuti hæc sumus : opera illa magnifica potentissimasque virtutes, quas variis edidit exhibuitque miraculis, quibus quivis posset ad necessitatem credulitatis adduci, et judicare fideliter, non esse quæ fierent hominis, sed divinæ alicujus atque incognitæ potestatis. » (*Adv. gentes*, II, 11.)

[2] « Personarum contentio non est eloquentiæ viribus sed gestorum operum virtute pendenda. » (*Id.*)

stration la plus claire ne vaut pas, pour Arnobe, la guérison d'une tumeur. On ne peut pousser plus loin le fanatisme de la preuve externe et le mépris de la pensée. Il s'attache avec une sorte de passion à cette preuve unique, et il la développe sans se lasser. Le tableau qu'il nous donne des miracles du Sauveur est plein de mauvais goût, les couleurs en sont très chargées, la description des maladies guéries par le Maître divin est d'un réalisme si cru qu'il provoque le dégoût. Il est facile de se représenter le parti qu'un rhéteur d'Afrique comme Arnobe peut tirer de la lèpre et des ulcères. « Il s'est trouvé un homme parmi nous, dit-il, qui guérissait, par une seule prière, des milliers de malades ; sa voix seule apaisait les flots courroucés des mers, et les tourbillons de la tempête lui obéissaient. Il s'est trouvé un homme parmi nous qui marchait sur les gouffres profonds sans que son pied fût mouillé, qui foulait la cime des vagues étonnées ; la nature était sa docile suivante[1]. » La multiplication des pains, la guérison des démoniaques, la résurrection des morts sont décrits dans ce style ampoulé qui colore d'une teinte légendaire les récits évangéliques si beaux dans leur simplicité. Ce qu'Arnobe admire surtout dans ces miracles, c'est la manifestation d'un pouvoir supérieur à l'ordre naturel, qui se joue des lois de la matière et la domine à son gré, rompt le réseau des nécessités inférieures et manifeste sa divine souveraineté[2]. Arnobe cherche à mettre hors de contestation la réalité

[1] *Adv. gentes*, I, 46 ; [2] *Id.*, I, 47.

de ces miracles. Il en donne trois preuves. Tout d'abord le témoignage des apôtres garantit les prodiges de l'histoire évangélique; ils ont vu les faits qu'ils rapportent, et ils sont d'autant plus dignes de foi qu'eux-mêmes ont accompli les mêmes prodiges[1]. Le second témoin invoqué, c'est le genre humain, oui, le genre humain incrédule qui s'est rendu à une évidence plus claire que le soleil. L'Evangile compte, dans le monde entier, des milliers d'adhérents gagnés par la puissance de la vérité[2]. Si les premiers chrétiens n'avaient par eux-mêmes accompli d'éclatants miracles devant les païens, ceux-ci n'eussent pas joué leur vie pour embrasser une doctrine décriée[3]. Tous ces prodiges n'ont pu être consignés par écrit; la tradition orale en a conservé un grand nombre qui n'ont pas trouvé place dans nos livres sacrés. Quant à ces livres sacrés, ils portent, dans leur rudesse et dans leur incorrection, le sceau de la vérité[4], et ils achèvent de dissiper toute incertitude dans nos esprits. L'Ecriture est ainsi le troisième témoin qui nous garantit les faits merveilleux sur lesquels la foi repose[5].

Arnobe est obligé lui-même de reconnaître la faiblesse de cette argumentation, fondée tout entière sur le miracle, car le paganisme se couvre du même bouclier. Il prétend aussi qu'il a pour lui d'innombrables prodiges, et il oppose aux fondateurs du christianisme ses magiciens et ses goètes, qui semblent parler en

[1] « Qui ea conspicati sunt fieri, testes optimi. » (*Adv. gentes*, I, 54.)
[2] « Et incredulum illud genus humanum. » (*Id.*)
[3] *Id.*, I, 55. [4] *Id.*, I, 58, 59. [5] *Id.*, I, 52.

maîtres à la nature. Il ne sert de rien de comparer les miracles aux sortiléges, et de chercher à montrer que ni Esculape, ni Zoroastre, ni Apollonius de Tyane n'ont accompli des choses aussi étonnantes que Jésus-Christ et ses premiers disciples[1]. En effet, une fois que l'on a dépassé l'ordre naturel, les degrés dans le merveilleux sont de peu d'importance; l'abîme est franchi, la distance entre le dernier des prodiges et le plus éclatant miracle est imperceptible comparée à celle qui sépare un fait purement naturel d'un fait qui est en dehors des lois du monde. Il ne s'agit donc pas d'opposer prodige à prodige, mais de savoir de quel côté est le merveilleux véritable une fois qu'il est entendu qu'on doit chercher dans ces signes extérieurs le sceau de la vérité. Il n'était pas possible qu'Arnobe triomphât de cette objection tant qu'il se plaçait sur ce terrain. Il croyait, avec toute l'antiquité chrétienne, au pouvoir surnaturel des démons, et il leur attribuait une large part dans les prétendus miracles du paganisme. C'est en vain qu'il s'efforçait de distinguer entre Jésus-Christ et les magiciens, en s'appuyant sur ce que le premier n'avait jamais employé les sortiléges de la magie, et qu'il avait opéré les guérisons miraculeuses par sa seule parole[2]. Il était facile de trouver, dans les légendes païennes, des prodiges qui ressemblaient extérieurement aux miracles de l'Evangile; la vie d'Apollonius de Tyane suffisait à elle seule pour lever cette objection. D'ailleurs Jésus-Christ

[1] *Adv. gentes*, I, 44. [2] *Id.*, II, 12.



GLICK

APR 6 1972

